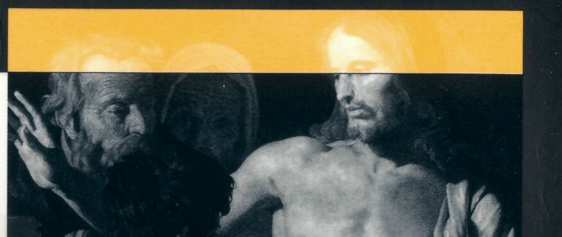


El Evangelio según Lucas IV

Joseph A. Fitzmyer





EL EVANGELIO SEGÚN LUCAS IV

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO

Capítulos 18,15-24,53

JOSEPH A. FITZMYER



Título original:
THE GOSPEL ACCORDING TO LUKE

Traducción de
DIONISIO MÍNGUEZ

Primera edición: 2005

ISBN: 84-7057-395-0 (Obra completa)
ISBN: 84-7057-477-9
Depósito legal: M. 35.711-2005

Printed in Spain

Anzos, S. L. - Fuenlabrada (Madrid)

CONTENIDO

VI. EL RELATO DE LA PASIÓN

VII. EL RELATO DE LA RESURRECCIÓN

II. NARRACIÓN SINÓPTICA DEL VIAJE

119. JESÚS BENDICE A UNOS NIÑOS (18,15-17)

18 [15] La gente solía acercarle niños pequeños para que los acariciara. Al verlo, los discípulos les regañaban. [16] Pero Jesús les invitó a que se los trajeran, diciendo:

—Dejad que se me acerquen los niños y no se lo impidáis, porque los que son como ellos heredarán el Reino de Dios. [17] Os aseguro que el que no acepte el Reino de Dios como un niño, no entrará en él.

COMENTARIO GENERAL

Terminada la inserción de materiales procedentes de «Q» y «L» en su extensa narración del viaje de Jesús a Jerusalén, Lucas recupera el ritmo del relato de Mc. Sin embargo, este episodio, en el que se cuenta cómo Jesús bendijo a unos niños pequeños (18,15-17) no corresponde al pasaje con que el evangelio según Marcos da comienzo a su narración del viaje, que empieza en Mc 10,1-12 con una discusión entre Jesús y los fariseos sobre el divorcio. Lucas omite este pasaje, porque ya ha mencionado en 16,11 la prohibición del divorcio, según la forma que tenía en «Q» (cf. III, 737-743). (Sobre su tendencia a evitar duplicados, véase I, 146) En lugar de eso, Lucas pasa inmediatamente al segundo episodio de la narración de Marcos (Mc 10,13-16), que cuadra mejor con el contexto del último dicho de Jesús en 18,14b, que cierra la parábola del fariseo y el recaudador. De ese modo se presenta de forma distinta la necesidad de humildad en la vida cristiana. Lo mismo que el recaudador, al confesar humildemente su pecado, fue el único que bajó a su casa reconciliado con Dios, así ahora, el que acepta el Reino de Dios como un niño es el único que podrá entrar en él.

Lucas sigue con bastante fidelidad el relato de Marcos sobre la bendición de los niños por parte de Jesús (cf. Mt 19,13-15). Sin embargo, omite algunos detalles, como el enfado de Jesús y sus muestras de afecto (cf. I, 165-166). Es más, en ocasiones mejora el estilo griego de su fuente, por ejemplo, con el empleo de *brephē* («bebés») en el v. 15a, en lugar de *paidía* («niños»), que es el término empleado por Marcos (Mc 10,13), aunque conserva este último en el v. 16b. Además, en el v. 15b, aplica el participio *idontes* («al ver[lo]») a los discípulos, mientras que en Mc 10,14, el participio va en singular, *idōn*, y se refiere al propio Jesús. Finalmente, suprime las manifestaciones de afecto reseñadas en Mc 10,16, que también sufren una alteración en Mt 19,15. T. Schramm (*Markus-Stoff*, 141) califica este episodio como «propio material de Marcos», por su divergencia con Mateo, frente a Marcos, en la «triple tradición», y por la ausencia de semitismos o de matices peculiares de Lucas. Por otra parte, hay que notar que Lucas mantiene la fórmula *amēn legō hymin* (v. 17), tal como aparece en Mc 10,15.

En el Evangelio según Tomás se ha conservado otra versión del mismo episodio: «Jesús vio unos niños que estaban siendo amamantados, y dijo a sus discípulos: "Esos niños de pecho son como los que entran en el Reino". Ellos le preguntaron: "Si nos hacemos como esos niños, ¿podremos entrar en el Reino?" Jesús les contestó: "Si de dos hacéis uno, si configuráis el interior como el exterior y el exterior como el interior, y lo alto igual que lo bajo; si reducís varón y hembra a una sola unidad, de modo que el varón ya no sea varón ni la hembra sea hembra, y ponéis ojos en lugar de un ojo, mano en lugar de mano, pie en lugar de pie, imagen en lugar de imagen, entonces entraréis [en el Reino]"» (EvTom § 22). Esta versión parece remotamente inspirada por el dicho sinóptico de Jesús sobre los niños y el Reino, pero se trata de una elaboración posterior que pretende afirmar la doctrina gnóstica sobre la unidad primordial. Para más detalles, véase J.-E. Ménard, *L'Evangile selon Thomas*, 113-115; H. C. Kee, «Becoming a Child in the Gospel of Thomas»: JBL 82 (1963) 307-314.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, Bultmann (HST 32) clasifica el episodio como «declaración» de Jesús, o «apotegma biográfico». Sin embargo, se resiste a interpretar la expresión del v. 16: «los que son como ellos», con ayuda del dicho que se recoge en el v. 17. Para él, este versículo representa «un dicho del Señor, originariamente autónomo», que se ha introducido en este contexto, aunque realmente pertenece a otra etapa del ministerio público de Jesús. La hipótesis es bas-

tante plausible; pero la idea de que el episodio entero surgió del dicho reseñado en el v. 16, a imitación de la historia del rechazo de la mujer sunamita por Eliseo y Guejazí en 2 Re 4,27, y en «analogía con un relato rabínico», es demasiado rebuscada (y aunque el último dicho haga referencia a Rabí Aqiba, está tomado del Talmud babilónico, *b. Ketub.* 63a, o *b. Ned.* 50ª [Str-B 1.808]). La adición de un dicho profético aislado y de carácter conminatorio sugiere que Lucas sigue el relato de Mc, y aplica a los adultos lo que el texto originario decía sobre los niños. Por su parte, también V. Taylor (FGT 72, 148) considera el episodio como una «declaración». (cf. FGT 43.44.48 [entre los paradigmas]).

En su forma actual, el relato presenta a Jesús ocupado en atender a unos niños, mientras rechaza la reacción de sus discípulos con respecto a ellos. No se especifica la razón por la que los discípulos trataban de rechazar las pretensiones de los padres que llevaban sus niños a Jesús, pero parece obvio que se debió a su falta de comprensión de la actitud de Jesús y de su posible relación con los niños. En la recensión de Lucas, Jesús llama y acoge a los niños, repitiendo palabra por palabra la tolerancia que se expresa en Mc: «Dejad que se me acerquen los niños... porque a los que son como ellos les pertenece el Reino de Dios». Jesús no permite que los discípulos les impidan acercarse, porque a esos que la sociedad humana considera pequeños les está reservado el acceso al Reino de Dios. El dicho que se añade en el v. 17 deduce de la presencia de los niños una nueva lección. Habrá que reconocerlos no sólo como ciudadanos del Reino, sino como modelo para los adultos que quieran aceptarlo. Con eso, Jesús, sin decirlo de manera explícita, exalta la apertura y receptividad de esos pequeños seres humanos. Su inocencia, su espontaneidad carente de culpa o de sospecha, su candoroso cariño y su absoluta falta de pretensiones es lo que Jesús propone como modelo a los adultos, a los que se dirige el mensaje del Reino. De ese modo, el niño, sea *brephos* o *paidíon*, se convierte en símbolo de la actitud ideal de acceso al Reino de Dios. (El lector moderno sentirá una cierta perplejidad ante la otra cara del carácter infantil que tan bien conocen los padres y los abuelos; por ejemplo: crueldad con los hermanos, mentirijillas, excusas, acusaciones, etc. Pero insistir en ese aspecto de la comparación es totalmente aberrante.) Los que son como los niños, en el sentido que se da aquí a la expresión, son los únicos que pueden «acercarse» al propio Jesús.

Al venir inmediatamente después de la parábola del fariseo y el recaudador, el episodio subraya quién es realmente justo a los ojos de Dios, es decir, quién puede ser auténtico ciudadano del Reino.

Es altamente improbable que la «situación vital» del episodio en la vida de Jesús tuviera algo que ver con el tema del bautismo de los niños. Eso es tan improbable como que el episodio refleje un debate sobre ese tema en la comunidad a la que iba destinado el evangelio según Lucas, a pesar de lo que piensan O. Cullmann y J. Jeremias. El empleo de *brephē* en lugar de *paidía* es redacción personal de Lucas (véase la nota al v. 15) y difícilmente se puede decir que refleje la práctica del bautismo de niños «en la Iglesia griega», a pesar de la opinión de W. Grundmann, *Evangelium nach Lukas*, 353. Se puede dar por seguro que este pasaje contribuyó a establecer la práctica posterior de la Iglesia en el tema del bautismo, pero no se puede determinar con precisión cuándo se empezó a poner en práctica esa costumbre.

NOTAS EXEGÉTICAS

v. 15. *La gente solía acercarle niños pequeños*

El pronombre personal de tercera persona sustituye aquí a la voz pasiva (ZBG § 1). Lucas emplea su término favorito *brephos* (cf. 1,41.44; 2,12.16; Hch 7,19), que no aparece en ninguna otra recensión evangélica, y sólo sale dos veces en el resto del Nuevo Testamento (2 Tim 13,15; 1 Pe 2,2). En cambio, en el v. 16b mantiene el plural *paidia*, y en el v. 17b, el singular *paidion*. La diferencia es, evidentemente, una cuestión de redacción. Véase W. Michaelis, *Lukas*, 190-191. En el códice D se lee *paidia*, armonizando así el relato de Lucas con Mc 10,13. Con todo, la presencia de *brephos* crea un cierto problema, ya que resulta un término poco apropiado, por cuanto «parece necesario suponer en los niños una cierta capacidad consciente, si se quiere dar relevancia al dicho sobre la actitud de un niño pequeño para entrar en el Reino de Dios» (J. M. Creed, *The Gospel*, 225). Habría sido menos problemático, si el v. 17 no estuviera ya relacionado con esta «declaración», que Lucas toma de la recensión de Marcos.

Para que los acariciara

O «para que los tocara». Si hubiera que preferir este segundo sentido, se podría interpretar en la frase una cierta referencia a la bendición (y respectivamente, a la maldición), que es el sentido que el verbo *haptesthai* tiene en otros pasajes (cf. Lc 6,19; 5,13), e incluso en el griego extrabíblico (Antoninus Liberalis, *Metam.* 4,7; Seudo Apolodoro 2,1.3 § 1). En Mt 19,13, Jesús pone sus manos sobre los niños y ora por ellos. El subjuntivo *haptêtai* viene después

del imperfecto *prosépheron*, como sucede frecuentemente en el griego helenístico, en el que el modo optativo ya había caído en desuso. Véase BDF § 369.1.

Les regañaban

Sin duda, por la falta de comprensión de los discípulos. Quizá, ellos pensaban que la atención a los niños suponía una pérdida de tiempo para Jesús, o un abuso de su amabilidad. En los códices ℵ B L Q T f^1 se lee *epetimoun*, en imperfecto conativo (véase BDF § 326), mientras que en otros manuscritos (A W Θ Ψ 078 y en la tradición textual «koiné») se lee el aoristo *epetímêsan*.

v. 16. *Los invitó*

Es decir, Jesús invitó a los padres a que le presentaran a sus hijos (igual que en el v. 15a). Su reacción a la falta de comprensión de los discípulos es inmediata. La lectura más aceptable es *prosekalésato*, aoristo de indicativo de la voz media. En los códices D f^1 se lee el imperfecto *prosekaleito*; y otros manuscritos (A W Θ Ψ 078 f^{13} así como la tradición textual «koiné»), además de algunas versiones antiguas (VL, Vg, Syr^h) optan por la forma participial *proskalesámenos eipen*. Pero el sentido apenas se ve afectado por esas variantes.

No se lo impidáis

Lucas ya ha empleado antes el verbo *kōlyein* (Lc 6,29; 9,49.50; 11,52) y lo empleará más adelante (Lc 23,2; Hch 8,36; 10,47; 11,17; 16,6; 24,23; 27,43). En la mayor parte de los casos, el verbo tiene el significado genérico de «impedir, evitar, detener»; pero en Hch 8,36; 10,47 aparece en una pregunta sobre la dificultad que puede existir para que uno reciba el bautismo. En estos dos pasajes se añade explícitamente el infinitivo *baptisthēnai*, cosa que no ocurre aquí, en Lc 18,16. Más tarde aparecerá también en textos patrísticos, con un matiz más concreto; pero se trata claramente de un desarrollo que tuvo lugar durante el período posterior al Nuevo Testamento. Véase la bibliografía que sigue a estas notas exegéticas.

Porque los que son como ellos heredarán el Reino de Dios

Jesús no dice que «estos pequeños» que él está acariciando vayan a heredar el Reino de Dios, sino «los que son como ellos» (*toioutōn*). No cabe duda que esta precisión dio lugar a la adición del dicho autónomo conservado en el v. 17. Cf. Lc 6,20b.

El Reino de Dios

Véase la nota exegética a 4,43; cf. I, 257-261.

v. 17. *Os aseguro*

Véase la nota exegética a 4,24.

Aceptar el Reino

Este modo de hablar sobre el Reino es más bien poco habitual, pero está en la misma línea de la invitación que se menciona en Lc 17,21. Cf. III, 812-816.

Como un niño

En el evangelio según Lucas ya se ha empleado el término «niño [pequeño]» para establecer una comparación. Cf. 7,32; 9,47-48. Aquí se alude a las cualidades del niño: franqueza, inferioridad social, pequeñez, desamparo, ausencia de pretensiones, necesidad de continua atención por parte de los padres. Obsérvese que en Mt 18,3b se puede ver un calco de este versículo, aunque en un contexto diferente, en el que la aceptación se expresa en términos de «cambiar y hacerse como niños».

No entrará en él

Sobre el Reino como realidad en la que se puede entrar, cf. Lc 18,24-25; Hch 14,22. Cf. Lc 13,24. Y eso mismo se puede ver en Jn 3,5.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 18,15-17

Aland, K., *Did the Early Church Baptize Infants?* (Westminster, Philadelphia 1963) 95-99.
Beasley-Murray, G. R., *Baptism in the New Testament* (Macmillan, London 1962) 320-329.
Cullmann, O., *Baptism in the New Testament*, SBT 1 (Regnery, Chicago 1959; SCM, London 1950) 26, 42, 76-80.
Jeremias, J., *Infant Baptism in the First Four Centuries* (SCM, London 1960) 48-55.
—, *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland*, SHT 1 (SCM, London 1963) 54, n. 1.
Légasse, S., *Jésus et l'enfant: «Enfants», «petits» et «simples» dans la tradition synoptique*, Ebib (Gabalda, Paris 1969) 36-43, 195-209, 326-333.
Michaelis, W., «Lukas und die Anfänge der Kindertaufe», W. Eltester, F. H. Kettler (eds.), *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen*, BZNW 30 (Töpelmann, Berlin 1964) 187-193.

Percy, E., *Die Botschaft Jesu: Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung* (Gleerup, Lund 1953) 31-37.
Schilling, F. A., «What Means the Saying about Receiving the Kingdom of God as a Little Child (tên basileian tou theou hôs paidion) Mk x. 15; Lk xviii. 17»: ExpTim 77 (1965-1966) 56-58.
Schramm, T., *Markus-Stoff*, 141-142.

120. JESÚS Y EL JOVEN RICO
(18,18-23)

18 18 Un magistrado le preguntó:
—Maestro bueno, ¿qué tengo que hacer para heredar vida eterna?
19 Jesús le contestó:
—¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno más que uno, Dios.
20 Ya sabes los mandamientos: *No cometas adulterio, no mates, no robes,*
no des falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre.
21 Él replicó:
—Todo eso lo he cumplido desde joven.
22 Al oírlo, Jesús le dijo:
—Aún te queda una cosa: vende todo lo que tienes y repártelo a los
pobres, que Dios será tu riqueza; y anda, sígueme a mí.
23 Al oír aquello se puso muy triste, porque era muy rico.

COMENTARIO GENERAL

En esta sección de su relato del viaje de Jesús a Jerusalén, Lucas sigue también el orden de Marcos. Ahora presenta a Jesús frente a un magistrado palestinense que le pregunta qué tiene que hacer para conseguir la vida eterna (Lc 18,18-23). Colocada después de la parábola del fariseo y el recaudador, que enseña a los discípulos el modo más adecuado de quedar a buenas con Dios, y después del episodio en el que Jesús acoge a los niños y los presenta como modelo de los que pueden entrar en el Reino, esta escena marca una cierta continuidad temática, con su instrucción sobre cómo se puede conseguir la vida eterna. De hecho, los tres temas: el quedar a bien con Dios, el acceso al Reino, y el heredar la vida eterna están claramente relacionados; por otra parte, en la sección siguiente (Lc 18,24-30) continuará el desarrollo de esa relación.

Lucas toma este episodio de la recensión de Marcos (Mc 10,17-22), que también tiene su paralelo en el evangelio según Mateo (Mt 19,16-

22), donde forma parte de las narraciones preparatorias del último gran discurso de Jesús en ese evangelio. Lucas omite la introducción al episodio tal como aparece en el relato de Marcos, que presenta a Jesús «saliendo al camino». Nótese que, en el evangelio según Lucas, Jesús «está en camino» a Jerusalén ya desde 9,51 También en el evangelio según Mateo se omite esa introducción específica, porque ya se ha hecho de manera genérica en Mt 19,1. Lucas presenta al individuo que hace la pregunta como *archôn* («dirigente», «magistrado»); pero por lo demás, tanto la pregunta del magistrado como la respuesta de Jesús están tomadas casi literalmente de la recensión de Marcos. Lo mismo ocurre con las palabras de Jesús en el v. 20 (aunque con una ligera inversión del orden de los mandamientos, y la omisión de uno de ellos). Por otra parte, Lucas suaviza el estilo griego del v. 21; elimina el posesivo «mi», por ser redundante después de la voz media (*ephylaxamên*), y cambia el verbo a la voz activa (como también se hace en Mt 19,20). Otra peculiaridad de Lucas consiste en omitir la reacción emocional de Jesús (cf. Mc 10,21), como lo suele hacer en otros pasajes (cf. I, 165-166). Además, introduce su propia cláusula transicional (v. 22a) y refina el griego del resto del versículo añadiendo a las exigencias de Jesús su típica referencia a la totalidad: «todo». En el v. 23, el evangelista acorta la descripción de la reacción del magistrado y mejora el griego de la última frase. T. Schramm (*Markus-Stoff*, 142) considera también este pasaje como «propio material de Marcos», sin que el evangelista dependa de otra fuente. La única coincidencia realmente importante entre Mateo y Lucas, frente a Marcos, en este pasaje de «triple tradición» es la omisión del mandato «no defraudes». Pero no cabe duda de que, en esta omisión, tanto Mateo como Lucas actúan de modo independiente, primero porque ese mandamiento no forma parte del Decálogo, y segundo porque en otras citas del Antiguo Testamento, los dos evangelistas ofrecen considerables diferencias.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, el episodio es una «declaración» (véase HST 21-22), un «apotegma» (v. 22) pronunciado por Jesús como respuesta a una pregunta. Vale la pena observar la evolución que ha experimentado el episodio a lo largo de la tradición. En Mc 10,17, el personaje es simplemente *heis* («uno»); en Mt 19,20 se ha convertido en *neaniskos* («un joven»; de donde deriva el título que se suele dar a este episodio); en Lc 18,18 es un *archôn* («magistrado», «dirigente»); y en el Evangelio de los Hebreos aparece como *alter divitum* («el segundo de los ricos»; citado por Orígenes, *Comm. in Matth.* 15,14

[TU 47/2. 91), «que se rasca la cabeza» en señal de perplejidad. V. Taylor (FGT 66) subraya el proceso evolutivo del texto que, de mera «declaración de Jesús, pasa a convertirse en una narración» sobre Jesús.

La estructura narrativa de esta declaración es muy interesante. Mientras Jesús va de camino a Jerusalén, se le presenta un magistrado palestinense que, obviamente, ha escuchado su enseñanza y ha visto su comportamiento con los niños (Lc 18,15-17). Eso lo impulsa a dirigirse a Jesús con el título de «Maestro bueno». La reacción de Jesús consiste en atribuir la «bondad» sólo a Dios. Efectivamente, «Jesús le recuerda que no hay más que una sola fuente de bondad... Él mismo no es una excepción. Su propia bondad es la bondad de Dios que actúa en él» (A. Plummer, *The Gospel*, 422). En cuanto a la pregunta: «¿Qué tengo que hacer para heredar vida eterna?» (v. 18c), Jesús da una respuesta más bien genérica, como la que podría haber dado en aquel momento cualquier maestro de la Ley. Jesús se alinea con la doctrina tradicional del Antiguo Testamento: lo que conduce a la vida eterna es lo que Dios exige al ser humano. La expresión «Ya sabes los mandamientos» equivale a decir que hay que cumplirlos. Y ahora Jesús cita la segunda parte del Decálogo, es decir, la que se refiere a las relaciones interpersonales. La respuesta del magistrado, aunque es sincera, tiene un cierto deje de impugnación: «Entonces, ¿dónde está la novedad? Todo eso ya lo he cumplido desde joven». A esa especie de impugnación Jesús responde con una declaración específica, en segunda persona del singular: «En ese caso, a ti todavía te queda una cosa: vende todo lo que tienes y repártelo a los pobres... y anda, sígueme a mí». Jesús no pone en duda que el magistrado haya cumplido los mandamientos; lo que hace es aceptar la respuesta en su significado más directo, aunque trata de llevar al joven hacia una nueva meta. Por eso, le pide dos cosas: a) que venda todas sus posesiones y le distribuya el dinero a los pobres, y b) que se decida a seguirlo a él. Esta doble exigencia, aunque derivada de la narración de Marcos, cuadra perfectamente con los postulados de la vida cristiana en el evangelio según Lucas. Pero la palabra de Jesús añade un nuevo aspecto, por cuanto promete al joven que «Dios será su riqueza», es decir, que «tendrá un tesoro en el cielo». Ahora bien, cuando el magistrado escucha esa declaración se pone muy triste, porque tiene grandes posesiones. Con todo, hay que observar que el relato de Lucas no dice expresamente que el magistrado «se marchara» (compárese con Mc 10,22 y Mt 19,22). En realidad, no sabemos exactamente cuál era su condición: ¿era discípulo, o no?

Su tristeza, ¿implica que dejó de ser discípulo de Jesús? ¿Hay aquí un contraste entre un potentado palestinense y un discípulo de Jesús, o uno que no sólo está suficientemente dispuesto a permanecer en el círculo de Jesús, sino que quiere ir aún más lejos? La pregunta no tenía intención de poner a prueba a Jesús (compárese con Lc 10,25 y 11,16; cf. Mt 19,3; 22,35), sino que expresaba un auténtico deseo.

En el evangelio según Lucas, Jesús no dice: «Si quieres ser perfecto, [o un hombre logrado]», como en Mt 19,21, que dio pie a una posterior interpretación cristiana que distinguía entre «preceptos» y «consejos», y que se tomó como fundamento del voto de pobreza que caracterizó la ulterior vida monástica. Es obvio que las palabras de Jesús en el evangelio según Lucas no implican en absoluto una actitud tan explícita. Pero se podría preguntar si la segunda persona del singular no supone un reto dirigido a una persona rica, tal vez a un verdadero discípulo, al que se le quiere abrir un estilo de vida más exigente que el que se supone en un discípulo del montón (véase M.-J. Lagrange, *Luc*, 481). Es significativo que incluso E. Schweizer (*Evangelium nach Lukas*, 190) no duda en referirse a los Hermanos de Taizé, en su comentario a este pasaje.

NOTAS EXEGÉTICAS

18 v. 18. *Un magistrado le preguntó*

Literalmente, «uno, un magistrado, le preguntó diciendo». Cf. I, 204-205. El sustantivo griego *archôn* («magistrado», «dirigente») ya se ha empleado anteriormente en 8,41; 11,15; 12,58; 14,1, y volverá a aparecer en 23,13.35; 24,20, y con bastante frecuencia en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Su significado específico en la sociedad palestinense (y en otras) sólo se puede deducir del contexto. No se puede decir que, en este caso, se refiera a un «dirigente religioso», a un «eclesiástico», a pesar de la teoría de E. E. Ellis (*Gospel of Luke*, 217). Fuera quien fuera el personaje, parece que se trató de un representante de la observancia de la Ley, quizá un jefe de la sinagoga.

Maestro bueno

En la recensión de Lucas, esta forma de saludo procede de Mc 10,17. Sin embargo, en el evangelio según Mateo, la forma es considerablemente distinta: «Maestro, ¿qué tengo que hacer de bueno para conseguir vida eterna?» (Mt 19,16). En esta recensión evangélica, Jesús ya ha recibido el título de *di-*

dáskale (véanse las notas exegéticas a 3,12; 7,40). Pero la forma que se emplea aquí suscita un problema, porque es difícil explicar la reacción de Jesús ante ese título. Da la impresión de que se siente molesto. Hace años, A. Plummer (*The Gospel*, 422) sostenía que «en todo el Talmud no hay ningún pasaje en el que se salude a un Rabí con el título de "Maestro bueno"». Otros, en cambio, señalan que *rab -ab* aparece realmente en *b. B. Ta'an*. 24b. Véase Str-B 2. 24. Con todo, esa expresión es de los siglos IV-V d.C. (véase I. H. Marshall, *Luke*, 684), como lo muestra el empleo de *rab*. Véase G. Dalman, *Words of Jesus*, 337. Pero, trátese o no de una forma común de saludar a un maestro en la Palestina de la época de Jesús, es claro que éste lo rechaza (tanto en la recensión de Marcos como en la de Lucas). Y eso no parece deberse al hecho de que al ser humano no se lo puede llamar «bueno», pues ya en el Antiguo Testamento se le aplica frecuentemente ese adjetivo (cf. Prov 12,2; 14,4; cf. Lc 6,45). La razón por la que Jesús rechaza el título se percibe en el v. 19b.

En este versículo y en el siguiente, el texto de Lucas se ha transmitido de modo uniforme y no se ha visto afectado por los problemas que se plantean con relación al texto de Mateo (Mt 19,16-17). Véase J. W. Wenham, *Why Do You Ask Me*.

Para heredar vida eterna

Esta pregunta ya se le ha planteado a Jesús en 10,25 (véase la respectiva nota exegética; cf. Lc 18,30; Hch 13,46.48). Como antecedentes del término se pueden citar también Dn 12,2 (*ḥayyê 'ôlām*; en griego, *zōē aiōnios*); 4Q *181* 1,4; cf. 1QS 4,7; CD 3,20 (*ḥayyê neṣāḥ*); Pss. Sol. 3,12; 1 Hen 37,4; 40,9; 58,3 (todos en el Libro de las Parábolas); 4 Mac 15,3; 2 Mac 7,9. Para más detalles, véase R. Bultmann, TDNT 2. 832-872, especialmente 856-857; H. Balz, EWNT 1. 111-115. Véanse, igualmente, las notas exegéticas a 3,10.

v. 19. *¿Por qué me llamas bueno?*

Durante siglos se han propuesto diversas interpretaciones de esta pregunta de Jesús. Se ofrecen aquí sólo las más significativas:

(a) La pregunta quiere llevar al interlocutor a percibir que Jesús es de origen divino: «para que crea en el Hijo de Dios, no como maestro bueno, sino como Dios bueno» (Ambrosio, *De fide* 2,1; y muchos escritores de la época patrística; cf. M.-J. Lagrange, *L'Évangile selon Saint Marc*, (Paris [4]1929) 264-265.

(b) Jesús rechaza el calificativo «bueno» que le da el magistrado, porque pretende corregir el tono adulatorio del saludo (es la opinión de algunos escritores patrísticos; véase F. Spitta, *Jesu Weigerung*, 19).

(c) Jesús reconoce implícitamente que es pecador. Así piensa G. Volkmar, *Die Evangelien* (Leipzig 1870) 489.

(d) El adjetivo *agathós* debe entenderse en el sentido de «benévolo» (W. Wagner).

(e) Jesús no quiere decir nada sobre su propia persona, sino dirigir la atención de su interlocutor hacia Dios y su voluntad, como único requisito para agradarle (B. B. Warfield, *Christology and Criticism* (New York 1929) 139. En realidad, la mayor parte de esas interpretaciones son meros subterfugios. Hoy día se piensa que sólo la última se podría aceptar como correcta. De hecho, el contraste que va implícito en la observación de Jesús ante el epíteto que le aplica el magistrado se explica en la siguiente réplica del propio Jesús. Para un análisis de la variante de esta pregunta en el evangelio según Mateo, véase J. W. Wenham, *Why Do You Ask.*

Nadie es bueno más que uno, Dios

La expresión quiere decir que la bondad reside únicamente en Dios, que es su fuente; y si se encuentra en otros, es por obra de la gracia de Dios. Cf. Lc 11,13. Por eso, cuando el magistrado reconoce en Jesús una cierta bondad, el propio Jesús le dice que se la atribuya a su verdadera fuente: «La bondad de Jesús es la bondad de Dios que actúa en él» (A. Plummer, *The Gospel*, 422). En el comentario de Jesús late el tema veterotestamentario de la magnanimidad de Dios; cf. Nah 1,7; 1 Cr 16,34; 2 Cr 5,13; Sal 34,9; 118,1.29. Cf. Filón, *Leg. All.* 1.14 § 47; *De Somn.* 1.23 § 149.

v. 20. *Ya sabes los mandamientos*

Compárese esta respuesta con la que el propio Jesús da a un jurista en Lc 10,26. Aquí se refiere a los mandamientos del Decálogo, de los que cita cinco, que pertenecen a la segunda parte. La lista proviene de Mc 10,19, aunque se invierte el orden de los dos primeros y se omite el quinto: «No defraudes». Mt 19,18-19 reproduce el orden de los mandamientos, tal como aparece en la recensión de Marcos, y también omite el quinto. Pero, mientras Lucas conserva la forma apodíctica de Marcos (partícula negativa *mē* con aoristo de subjuntivo), Mateo opta por la forma de los LXX en Éxodo y Deuteronomio (partícula negativa *ou* con futuro de indicativo). La recensión de Mateo (Mt 19,19b) añade el texto de Lv 19,18b, que no aparece en la narración de Marcos ni en la Lucas (cf. Lc 10,27). Por otra parte, mientras que en Marcos y en Mateo, el orden de los cuatro primeros mandamientos sigue el orden del texto masorético y del códice A de los LXX (en Ex y Dt), el orden de Lucas concuerda con el que siguen Filón (*De Dec.* 12 § 51); Rom 13,9; papiro Nash (véase S. A. Cook, «A Pre-Massoretic Biblical Papyrus»: PSBA 25 [1903] 34-56); y códice B de los LXX en Dt 5,17-20. Cf. Sant 2,11. No es fácil determinar la razón de esa divergencia en el orden de los mandamientos. Véase K. J. Tho-

mas, *Liturgical Citations*. En los tres evangelios sinópticos, el mandamiento de honrar a los padres sigue inmediatamente a los otros cuatro.

v. 21. *Todo eso lo he cumplido desde joven*

Cf. Hch 26,4. Se hace referencia al tiempo desde que el magistrado llegó a la madurez religiosa y legal, y estaba obligado a cumplir los mandamientos de la ley mosaica. El término *bar miṣwāh* («hijo del mandamiento») aparece ya en *b. B. Mes.* 96a, pero su empleo para designar el momento en que un niño judío asumía sus obligaciones legales es muy posterior; de hecho, sólo aparece en el siglo XV d.C. Véase *Encyclopaedia judaica* (New York 1971) 4. 243. La expresión *ek neotētos* se encuentra también en la traducción de los LXX de Nm 22,30; 1 Mac 1,6; 16,2; y en Flavio Josefo, *Bell.* IV 1,5 § 33.

v. 22. *Aún te queda una cosa*

Véase Flavio Josefo, *Bell.* IV 4,3 § 257; cf. Tit 3,13. La presentación de Lucas suprime la reacción favorable de Jesús, que se recoge en el evangelio según Marcos. En Mt 19,21 se añade una condición: «Si quieres ser perfecto...», una distinción que no aparece en el relato de Lucas. Esta nueva invitación de Jesús no es un «mandato» (en el sentido de los mandamientos del Decálogo que acaban de citarse).

Vende todo lo que tienes

Mientras que en Mc 10,21 se lee simplemente *hosa echeis pôlêson* («lo que tienes, véndelo»), el relato de Lucas añade, en posición enfática, el adjetivo *panta* («todo»). Véanse las notas exegéticas a 3,16; 4,15; 9,1; y I, 416-418.

Repártelo a los pobres

En Mc 10,21d se dice simplemente «dáselo a los pobres»; en cambio, en la recensión de Lucas, Jesús es más específico. Todo lo que se enumera en esta parte del versículo se le exige al magistrado como algo más que la mera fidelidad a los mandamientos; en realidad, eso es lo que cabría esperar de cualquier discípulo de Jesús.

Que Dios será tu riqueza

Literalmente, «tendrás un tesoro en el cielo». Esta expresión de carácter retributivo está tomada de Mc 10,21e, y por otra parte es un eco del dicho de «Q», conservado en Lc 12,33. Ese «tesoro en el cielo» no se puede equiparar

sin más con la «vida eterna», que es por lo que preguntaba inicialmente el magistrado. Para obtener esa vida, Jesús supone que hay que cumplir los mandamientos. Pero el «tesoro en el cielo» se promete al que reparte a los pobres la propia riqueza y sigue a Jesús.

Anda, sígueme a mí

Sobre el seguimiento de Jesús en el evangelio según Lucas, véanse I, 406-410.

v. 23. *Se puso muy triste, porque era riquísimo*

Prescindiendo de lo que piensen I. H. Marshall (*Luke*, 683) y G. B. Caird (*Gospel of St Luke*, 205), no se dice expresamente que el magistrado se marchara, como se asegura en Mc 10,22 y en Mt 19,22. Lo único que se implica es que el magistrado no se sintió con fuerzas para seguir a Jesús de la manera específica que se le proponía. Su reacción contrasta con la de Pedro, Juan y Santiago en Lc 5,11, a pesar de que su riqueza no se limitaba a la posesión de una barca y unas redes.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 18,18-23

Best, E., «The Camel and the Needle's Eye (Mk 10,25)»: ExpTim 82 (1970-1971) 83-89.
Degenhardt, H.-J., *Lukas Evangelist der Armen*, 136-159.
—, «Was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen? Zu Mk 10,17-22», H. Merklein-J. Lange (eds.), *Biblische Randbemerkungen*, 159-168.
Dupont, J., *Béatitudes*, 3. 153-160.
Galot, J., «Le fondement évangélique du voeu religieux de pauvreté»: Greg 56 (1975) 441-467.
Légasse, S., *L'Appel du riche (Marc 10,17-31 et parallèles): Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux* (Beauchesne, Paris 1966) 184-214.
Riga, P. J., «Poverty as Counsel and as Precept»: TBT 65 (1973) 1123-1128.
Schmid, J., *Matthäus und Lukas*, 129-131.
Schramm, T., *Markus-Stoff*, 142.
Spitta, F., «Jesu Weigerung sich als "gut" bezeichnen zu lassen»: ZNW 9 (1908) 12-20.
Thomas, K. J., «Liturgical Citations in the Synoptics»: NTS 22 (1975-1976) 205-214.
Tillard, J. M. R., «Le propos de pauvreté et l'exigence évangélique»: NRT 100 (1978) 207-232, 359-372.
Trilling, W., *Christusverkündigung*, 123-145.

Wagner, W., «In welchen Sinne hat Jesus das Prädikat *agathos* von sich abgewiesen?»: ZNW 8 (1907) 143-161.
Walter, N., «Zur Analyse von Mc 10,17-31»: ZNW 53 (1962) 206-218.
Ward, R. A., «Pin-Points and Panoramas: The Preacher's Use of the Aorist»: ExpTim 71 (1959-1960) 267-270.
Wenham, J. W., «Why Do You Ask Me about the Good? A Study of the Relation between Text and Source Criticism»: NTS (1982) 116-125.
Zimmerli, W., «Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben»: EvT 19 (1959) 90-97.

121. RIQUEZA Y RECOMPENSA DEL DISCÍPULO (18,24-30)

24 Viéndolo tan triste, dijo Jesús:
—¡Con qué dificultad entran en el Reino de Dios los que tienen di-
nero! 25 Porque es más fácil que entre un camello por el ojo de una agu-
ja que no que entre un rico en el Reino de Dios.
26 Los presentes exclamaron:
—Entonces, ¿quién puede subsistir?
27 Él les contestó:
—Lo imposible para el hombre es posible para Dios.
28 Replicó Pedro:
—Pues mira, nosotros hemos dejado lo que teníamos y te hemos seguido.
29 Jesús les dijo:
—Os lo aseguro: no hay ninguno que haya dejado casa, o mujer o
hermanos, o padres o hijos por el Reino de Dios, 30 que no reciba en
este tiempo mucho más y en la edad futura vida eterna.

COMENTARIO GENERAL

Al observar la reacción del magistrado ante su propuesta de vender sus posesiones y seguirlo, Jesús empieza a comentar la dificultad que las riquezas pueden crear en la vida cristiana (Lc 18,24-30). En realidad, sus palabras abordan dos temas: la dificultad que tienen los ricos para entrar en el Reino de Dios, y la recompensa que comporta el seguimiento de Jesús. En el evangelio según Lucas, la palabra de Jesús no va dirigida específicamente a los discípulos, como en Mc 10,23; de hecho, sólo en el v. 28 nos enteramos de que Pedro está entre «los presentes» (v. 26).

Lucas ha tomado de Mc 10,23-31 los materiales para componer este episodio, que forma parte de la «triple tradición» y se completa con Mt

19,23-30. Al haber omitido la referencia a los discípulos al comienzo del nuevo episodio, Lucas pone en labios de Jesús una exclamación (v. 24b) tomada literalmente del relato de Marcos: «¡Con qué dificultad van a entrar en el Reino de Dios los que tienen dinero!». A continuación, Lucas omite también el v. 24 de la narración de Marcos. Sin duda, ese mismo problema fue el que llevó a Mateo a simplificar la frase, reduciéndola a un simple: «Lo repito» (Mt 19,24). En el dicho sobre el camello y el ojo de la aguja, Lucas suaviza el texto griego: omite la referencia al asombro de los discípulos al oír esa comparación (cf. Mc 10,26) y simplifica la afirmación de Jesús sobre lo que es posible para Dios (compárese con Mt 19,26, que sigue más estrechamente el relato de Marcos). Igualmente, modifica el comentario de Pedro ante las palabras de Jesús, sustituyendo de manera significativa el adjetivo *panta* («todas las cosas») del relato de Marcos por la expresión *ta idia* («lo que teníamos»). Sin embargo, conserva la fórmula *amēn legō hymin* («os lo aseguro»), aunque retoca ligeramente la lista de las cosas a las que debe renunciar el discípulo dispuesto a seguir a Jesús de manera tan radical. Pero el cambio más relevante es la sustitución del motivo. En lugar de la motivación que aduce el evangelio según Marcos: «por mí y por la Buena Noticia», Lucas escribe: «por el reinado de Dios». En la promesa de recompensa, Lucas suprime la adición perturbadora: «con persecuciones», que parece fuera de lugar en una promesa como la que aquí se hace. Después de haber usado en 13,30 una fórmula de Mc 10,30, Lucas la suprime en este episodio (cf. I, 145). En resumen, Lucas ha abreviado la narración de Marcos, aunque no la «ha debilitado considerablemente», a pesar de la opinión de J. M. Creed (*The Gospel*, 226). También aquí, T. Schramm (*Markus-Stoff*, 142) reconoce que el episodio contiene el propio material de Marcos. En realidad, no hay datos que permitan afirmar que Lucas se sirvió aquí de una fuente distinta de Mc.

A pesar de todo, el episodio consta de dos —o más— secciones, incluso en el evangelio según Marcos. Se tiene la sensación de que tanto la pregunta de Pedro como la respuesta de Jesús en Mc 10,28-30 están sólo vagamente relacionadas con los dichos precedentes. Estos últimos hacen referencia al Reino, mientras que la promesa de Jesús en los vv. 29-30 está relacionada con la vida eterna. Igualmente, la pregunta sobre la «salvación» (o la «subsistencia») en Mc 10,26 no guarda una estrecha relación con los dichos de Jesús de los vv. 24-25. Es difícil imaginar que todos esos dichos se pronunciaron originariamente como unidad. Lucas los hereda como un conjunto con cierta unidad, organizado por

temas; y acorta ligeramente el episodio. El resultado que se obtiene es que este pasaje se une al precedente mediante una combinación de elementos como «vida eterna», «Reino de Dios», «salvación» y «tesoro en el cielo».

Desde el punto de vista de la historia de las formas, los comentarios de Jesús en este episodio se deben clasificar como «logia», es decir, dichos aislados. Los tres primeros (vv. 24b.25.27) son «apotegmas sapienciales»; y el que se recoge en los vv. 29-30 es un dicho profético (véase HST 75, 81, 110-111). Merece especial consideración la forma que presenta el dicho del v. 29b: «por el reinado de Dios». Bultmann se inclina a pensar que «la lógica de la expresión» aboga por la originalidad de la formulación de Lucas. En ese caso, el problema es si Marcos introdujo en su evangelio una formulación propia, que Lucas habría evitado. Parte del problema se debe al hecho de que Lucas suele evitar el término *euangelion* en su narración (cf. I, 247); y otra parte del problema radica en el empleo de esa palabra por Marcos en lo que se podría considerar como redacción personal suya. Para ulteriores detalles, véase W. Marxsen, *Mark the Evangelist* (Nashville 1969) 146; cf. G. Strecker, «Literarkritische Überlegungen zum euangelion-Begriff im Markusevangelium», en *Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament* (Hom. A Oscar Cullmann en su setenta cumpleaños; Zürich/Tübingen 1972) 91-104.

La exclamación de Jesús, con la que comenta la reacción del magistrado a la propuesta que él le plantea, subraya la dificultad que tendrán los ricos para entrar en el Reino de Dios. Aunque la pregunta inicial se refería a heredar la vida eterna, Jesús deja bien claro que esa herencia supone la entrada en el Reino (véase el comentario general a 18,18-23). Jesús no dice expresamente que eso sea imposible para los ricos, pero su hipérbole sobre el camello que pasa por el ojo de una aguja —el animal más grande de Palestina tratando de pasar por lo más estrecho imaginable— implica que prácticamente es así. Ése es el gran problema de la riqueza (cf. I, 416). Tanto la exclamación de Jesús como la comparación que añade suscitan en los presentes una pregunta obvia, formulada en términos de «salvación», o de «subsistencia»: Si la gente rica, que parece capaz de conseguir todo lo que quiera, encuentra tan difícil, por no decir imposible, entrar en el Reino de Dios, ¿quién podrá salvarse, quién podrá subsistir? Jesús no responde directamente a esa pregunta, sino que de modo genérico proclama el mensaje más decisivo: la salvación del hombre depende enteramente de Dios. Dios puede

salvar incluso a un rico. Porque si una persona, rica o pobre, se salva, es sólo consecuencia de lo que al hombre le resulta imposible, pero no a Dios. Es decir, la salvación no depende de la riqueza.

Al oír esto, Pedro, el portavoz, responde con una exclamación espontánea: «Nosotros hemos dejado lo que teníamos y te hemos seguido». No es una fanfarronada, sino una pregunta sincera de Pedro, a la luz de los precedentes comentarios de Jesús. Habrá que recordar que Pedro, Juan y Santiago habían abandonado «todo» (Lc 5,11). Para tranquilizarlo, Jesús subraya que todo el que deje sus posesiones por el Reino recibirá en este tiempo mucho más —es significativo que no entre en detalles— y en la edad futura, la vida eterna. Obsérvese el empleo aquí de un lenguaje retributivo que, por cierto, no es exclusivo de Lucas. En efecto, Jesús explica que «la vida eterna» es una forma de «tesoro en el cielo» (v. 22). En el pasaje anterior, Jesús dejó bien claro que para heredar la vida eterna había que cumplir los mandamientos; ahora dice que renunciar a las posesiones por el Reino y seguirlo a él es algo que podrá ser recompensado con «un tesoro en el cielo», es decir, con «la vida eterna».

NOTAS EXEGÉTICAS

v. 24. *Viéndolo tan triste*

Aunque el magistrado no se marchó, su reacción a la propuesta que se le acababa de hacer fue suficiente para que Jesús prorrumpiera en una nueva exclamación. El códice B omite el nombre de Jesús. También las palabras «tan triste» se omiten en los códices ℵ, B, L, f^1, 1241, pero aparecen en los códices A, D, R, W, Θ, Ψ, f^{13} y en la tradición textual «koiné». En el texto de Nestle-Aland[26] van entre corchetes. Véase TCGNT 168-169.

Con qué dificultad... los que tienen dinero

La dificultad radica en el desasimiento de las posesiones materiales, con todo lo que eso implica. Recuérdese aquel «dinero injusto» que se menciona en Lc 16,9 (véase la respectiva nota exegética). Véase, igualmente, el comentario a este versículo por el Pastor de Hermas, Herm(s) 20,2.

Entran en el Reino de Dios

Véase la nota exegética a 4,43, y cf. I, 257-261. Compárese este pasaje con Lc 6,20. Lucas emplea aquí el presente de indicativo *eisporeuontai*, en lu-

gar del futuro *eiseleusontai* del relato de Marcos. E. Klostermann (*Lukasevangelium*, 181) se pregunta si el presente se usa aquí con sentido de futuro, o si el evangelista piensa en el Reino como una realidad presente. N. Perrin (*Rediscovering*, 143) opina que las dos explicaciones son posibles.

v. 25. *Es más fácil que entre un camello por el ojo de una aguja*

Esta comparación hiperbólica sintetiza el tema del que se trata. Jesús emplea aquí una figura grotesca. Cf. Lc 6,41-42; cf. Mt 23,24. El animal más grande de Palestina se compara con la más pequeña abertura que se conoce. Los dos términos de la comparación, el «camello» y la «aguja», se deben entender en sentido literal. Véase O. Michel, TDNT 3. 592-594; S. Pedersen, EWNT 2. 609-611. A su modo, la comparación tiene el mismo sentido que el dicho de Jesús sobre la «puerta estrecha» (Lc 13,24).

Para evitar el aspecto grotesco de la comparación, algunos comentaristas han sugerido otras explicaciones, todas ellas altamente improbables: 1) Unos interpretan el «ojo de la aguja» como denominación de una pequeña puerta en la muralla, por la que un camello sólo podría escurrirse con la mayor dificultad. Para una lista de los que han propuesto esa explicación, véase G. Aicher, *Kamel und Nadelöhr*, 16-21. Aunque la hipótesis pueda parecer plausible, nada se sabe de la existencia de una entrada tan angosta. 2) Ya desde la época patrística, otros han sugerido que *kámēlos*, que en las épocas romana y bizantina se pronunciaba *kámilos* (debido al fenómeno de «itacismo», según el cual la letra *ēta* [η] se pronunciaba como *iōta* [ι]), debe entenderse como *kámilos*, que significa «soga, maroma, amarra». De hecho, algunos códices (S, *f*[13], 1010, y otros), quizá afectados por esa interpretación, incluso leen *kamilon*. Esa explicación fue aceptada por Orígenes, *Catena, frags. in Matth.* 19,24 (CGS 41, 166), Cirilo de Alejandría, *Comm. in Matth.* 19.24 (PG 72, 429D); Teofilacto, *Enarr. in Matth.* 19 (PG 123, 356D). Para más detalles, véase J. Denk, «Camelus: 1. Kamel, 2. Schiffstau», ZNW 5 (1904) 256-257; «Suum cuique», BZ 3 (1905) 367; F. Herklotz, «Miszelle zu Mt 19,24 und Parall», BZ 2 (1904) 176-177; «Nachtrag», BZ 3 (1905) 39. También esta interpretación, por plausible que pueda ser, quita incisividad a las palabras de Jesús. Obsérvese que el dicho rabínico sobre un elefante que pasa por el ojo de una aguja (Str-B 1, 828) es del siglo IV, y quizá dependa del dicho de Jesús que se recoge en este pasaje evangélico.

En los códices más relevantes (א, B, D), el «ojo de una aguja» aparece con la forma *trēmatos belonēs*. Pero los códices L, R, Θ leen *trypēmatos*, término con el que un copista debió de tratar de armonizar el texto de Lc con el término que emplea la recensión de Mateo para decir «ojo». Por otra parte, en los códices A, W, Ψ, *f*[1.13] y la tradición textual «koiné» se lee *trymalias*, una armonización con la frase de Marcos *trymalias raphidos*. El término *trymalia*

(«perforación») aparece en los LXX (Jue 6,2; 15,8.11; Jr 13,4; 16,16; 29,16, [49,16E]) con referencia a los «agujeros», a las «grietas» de una roca; pero las recensiones de Mateo y de Lucas evitan el uso de ese término. La narración de Lucas sustituye *raphis* («aguja»), que es el que se emplea en las recensiones de Mateo y Marcos, por el clásico *belonē*. W. K. Hobart (*Medical Language*, 60-61) insiste en que ese último término se refiere a la «aguja» que solían emplear los médicos; pero véase lo que se afirma en esa misma obra, pp. 51-53. Véase también H. J. Cadbury, *V.* «Luke and the Horse Doctors», JBL 52 (1933) 55-65, especialmente 59-60.

Que no que entre un rico en el Reino de Dios

Cf. Lc 6,24.

v. 26. *Los presentes*

Se trata de voces anónimas, en contraposición con Mt 19,25: «los discípulos», igual que en Mt 19,23, tomado de Mc 10,23. La exclamación es fruto del asombro.

¿Quién puede subsistir?

Cf. 13,23. El indefinido interrogativo *tís* no equivale a «¿qué rico?», sino simplemente a «¿quién?», en general. Cf. Nm 24,23: «¿Quién sobrevivirá a la acción de Dios?».

v. 27. *Lo imposible para los hombres es posible para Dios*

Es decir, Dios puede salvar incluso a un rico. Dios es capaz de romper la fascinación que la riqueza ejerce sobre esa gente. Por otra parte, la simplificación del texto de Marcos hace eco a Gn 18,14, en la traducción de los LXX. Cf. Lc 1,37. En realidad, el dicho es una especie de proverbio, más general que la pregunta planteada. Lo que se subraya es que, en cualquier caso, la salvación es obra exclusiva de Dios.

v. 28. *Pedro*

Pedro desempeña otra vez su papel de portavoz; obsérvese el plural «nosotros». Véase la nota exegética sobre «Simón» en Lc 4,38; véase, igualmente, el comentario general a Lc 5,1-11.

Nosotros hemos dejado lo que teníamos y te hemos seguido

No se especifica a quién se refiere, concretamente, el pronombre «nosotros»; en el evangelio según Lucas, hace referencia por lo menos a Pedro, Juan

y Santiago. Cf. 5,11, con la respectiva nota exegética. En ese pasaje, la recensión de Lucas afirma que lo dejaron «todo» (*panta*), la misma palabra que aparece en la declaración de Pedro en Marcos; aquí, en cambio, Lucas escribe *ta idia* («lo que teníamos»; literalmente: «nuestras propias cosas»).

Recuérdese que, según 1 Cor 9,5, «el resto de los apóstoles, incluyendo a los hermanos del Señor viaja[ba]n en compañía de su mujer» (o de una hermana, en calidad de esposa). No es fácil determinar el posible influjo de ese detalle en la interpretación de este episodio.

v. 29. *Os lo aseguro*

Literalmente: «En verdad os digo». Véase la nota exegética a 4,24.

Que haya dejado casa, o mujer o hermanos, o padres o hijos

La primera parte de la respuesta de Jesús se refiere a las cosas a las que el ser humano renuncia por el Reino de Dios. Lucas menciona aquí sólo cinco objetos de renuncia, mientras que en Mc 10,29 (al que sigue Mt 19,29, aunque en orden ligeramente distinto) se enumeran siete: casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos, campos. Esta mención de sólo cinco objetos, ¿podría estar relacionada con los cinco mandamientos que se citan en Lc 18,20? La redacción de Lucas prefiere el término *goneis* («padres») a la expresión semítica «madre y padre» (cf. I, 188). Pero eso apenas afecta al significado del dicho. El códice D añade: «en esta edad».

Por el Reino de Dios

Esta motivación cuadra perfectamente en el contexto del relato de Lucas; desde luego, mejor que la formulación de Marcos: «por mí y por la Buena Noticia». Cf. vv. 16.17.24.25. Pero también en Mc 10, la expresión «el Reino de Dios» aparece cinco veces (vv. 14.15.23.24.25); y ésa es la razón por la que algunos comentaristas piensan en una influencia de la redacción de Marcos.

v. 30. *Que no reciba en este tiempo mucho más*

En el códice D y la versión VL se lee «siete veces más» (posiblemente, por influjo de Eclo 35,10, según la traducción de los LXX). Por otra parte, en el códice 1241 y la versión VS se dice: «cien veces más» (armonización con Mc 10,10, introducida por un copista). No se especifica en qué consiste esa recompensa. Por lo menos, tiene que referirse a una asociación con la nueva familia de Jesús. Cf. Lc 9,58.60.62. Obsérvese que la redacción de Lucas omite la frase *meta diōgmōn* («con persecuciones»), probablemente, por considerarlo incompatible con la recompensa que se promete.

Y en la edad futura, vida eterna

Véanse las notas exegéticas a 10,25; 18,18. En los escritos de Lucas, la distinción semítica entre «este tiempo» y «la edad futura» sólo aparece en este pasaje y, con menos claridad, en 20,34-35. Es un reflejo de la distinción hebrea entre *hā-'ôlām hazzeh* y *hā-'ôlām habbā'*. Por otra parte, ni Filón ni Flavio Josefo emplean esa distinción de edades; y tampoco se encuentra en la literatura de Qumrán, aunque sí aparecerá más tarde en la literatura rabínica. Véase Str-B 4/2, 815-857. En la primera frase de la comparación, el relato de Lucas sigue la redacción de Mc 10,30, al emplear el término *kairos*, no en el sentido específico de un tiempo determinado (véase la nota exegética a 1,20), sino como equivalente de *aiōn*, que es el término que se emplea en la segunda frase. Por consiguiente, esa segunda parte de la respuesta de Jesús promete, como recompensa, «la vida eterna», que equivale a una especificación del «tesoro en el cielo» (cf. v. 22). Nótese cómo, de ese modo, la formulación de Lucas termina significativamente con la mención de la «vida eterna». Para ulteriores detalles, véase H. Conzelmann, *Theology*, 112.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 18,24-30

Aicher, G., *Kamel und Nadelöhr: Eine kritisch-exegetische Studie über Mt 19,24 und Parallelen*, NTAbh 1/5 (Aschendorff, Münster in W. 1908).

Celada, B., «Distribución de los bienes y seguimiento de Jesús según Lucas 18,18-30»: CB 26 (1969) 337-340.

Galot, J., «La motivation évangélique du célibat»: Greg 53 (1972) 731-758.

García Burillo, J., «El ciento por uno (Mc 10,29-30 par.): Historia de la interpretación y exégesis»: EstBíb 37 (1978) 29-55.

Klijn, A. F. J., «The Question of the Rich Young Man in a Jewish-Christian Gospel»: NovT 8 (1966) 148-155.

Legrand, L., «Christian Celibacy and the Cross»: Scr 14 (1962) 1-12.

Lehmann, R., «Zum Gleichnis vom Kamel una Nadelöhr und Verwandtes»: Theologische Blätter 11 (1932) 336-338.

Minear, P. S., «The Needle's Eye: A Study in Form Criticism»: JBL 61 (1942) 157-169.

122. TERCER ANUNCIO DE LA PASIÓN (18,31-34)

31 Jesús se llevó aparte a los Doce y les dijo:
—Mirad, estamos subiendo a Jerusalén y se va a cumplir todo lo
que escribieron los profetas acerca del Hijo del hombre. 32 Lo entrega-
rán a los paganos, se burlarán de él, lo insultarán, le escupirán; 33 des-
pués de azotarlo, lo matarán, pero al tercer día resucitará.
34 Ellos no entendieron nada de aquello; aquel lenguaje seguía sien-
do un enigma para ellos y no comprendían lo que quería decir.

COMENTARIO GENERAL

En este momento, durante su viaje a Jerusalén, Jesús empieza a instruir a los Doce de manera específica, anunciándoles por tercera vez el destino que les espera en la capital (Lc 18,31-34).

La recensión de Lucas sigue también aquí el orden del relato de Marcos, e inserta el texto correspondiente de Mc 10,32-34, tercer anuncio de la pasión. En el evangelio según Marcos, este anuncio está muy cerca de los dos precedentes (cf. Mc 8,31; 9,31). Pero en la recensión de Lucas, debido a la considerable expansión del relato del viaje con elementos procedentes de «Q» y de «L» (Lc 9,51-18,14), resulta que este llamado tercer anuncio se encuentra casi nueve capítulos después de los dos anteriores (Lc 9,22; 9,43b-45). Por otra parte, Lucas ha incluido otros elementos que anuncian de diferentes maneras la oposición que se avecina (cf. Lc 12,50; 13,32-33; 17,25; véase el comentario general a 9,22, y cf. I, 159).

Mientras que la formulación de Lc 9,22 es relativamente paralela al texto de Mc 8,33, la redacción de Lc 9,43b-45 es mucho más independiente. Lo mismo se puede decir de este tercer anuncio de la pasión, en Lc 18,31-43. El evangelista omite toda referencia al hecho de que Jesús va camino de Jerusalén (cf. Mc 10,32a); igualmente, suprime los

comentarios introductorios sobre el miedo de los discípulos (v. 32bc). El relato empieza con una frase participial, tomada de Mc 10,32d, a la que se añade la característica introducción de Lucas *eipen pros autous* (cf. I, 195). El anuncio propiamente dicho comienza con una expresión que repite literalmente el texto de Mc 10,33a; pero continúa con la referencia típica de Lucas al cumplimiento de lo escrito por los profetas. Los vv. 32-33 ponen en voz pasiva lo que en Mc 10,33c-34 se expresa en voz activa. Igual que en 9,22, Lucas sustituye también aquí la expresión de Marcos «a los tres días» por su equivalente «al tercer día». Finalmente, Lucas redacta el v. 34, comentario exclusivamente suyo sobre la incomprensión de los Doce, que no tiene correspondencia en el relato de Marcos; y además, repite el contenido de 9,45, aunque no con la misma formulación. En resumen, el episodio, aunque inspirado en Marcos, presenta considerables retoques en la redacción del propio evangelista. Por otro lado, parece estar en contraste con Mt 20,17-19, que también se inspira en la narración de Marcos y que, a pesar de que abrevia el dicho de Jesús, sigue el orden de Marcos con mayor fidelidad que Lucas. En su análisis conjunto de los tres anuncios de la pasión, T. Schramm (*Markus-Stoff* 130-132) opina que en las recensiones de Mateo y Lucas ha influido, aparte del propio Marcos, otra predicción de la pasión, ajena al segundo evangelista. En mi opinión, y en consonancia con lo que ya expuse a propósito de Lc 9,43b-45 (cf. III 157), es difícil aceptar esa teoría, al menos en lo que se refiere al anuncio de la pasión en el evangelio según Lucas. Lo más probable es que haya que atribuir todo el pasaje a una elaboración respecto a la redacción de Marcos por el propio Lucas. Véase también G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 372; I. H. Marshall, *Luke*, 689.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, el pasaje pertenece al género de «Dichos de Jesús». Sobre el problema del anuncio como *vaticinium ex eventu*, véase el comentario general a 9,22.

Al acercarnos al final de la narración de Lucas del viaje de Jesús a Jerusalén, nos damos cuenta del alcance de estas palabras de Jesús que anuncian su destino futuro. De hecho, en el episodio siguiente, Jesús llega a Jericó, a corta distancia de Jerusalén, la ciudad en la que se va a cumplir su destino. Por eso, este anuncio dirigido a los Doce (en dependencia de Marcos) cobra enorme importancia. Los dos primeros anuncios se produjeron en el crucial capítulo 9 (véase III, 61); y ahora, este último anuncio tiene lugar cuando ya se acerca el final del viaje, al que una gran parte del capítulo 9 servía de preparación.

Sin embargo, este tercer anuncio no es una mera repetición de los anteriores. En primer lugar, Lucas omite toda referencia a los sumos sacerdotes y letrados que, según Mc 10,33, serán los que condenen a muerte a Jesús y lo entreguen a los gentiles. Según la formulación de Lucas, el Hijo del hombre será entregado directamente a «los gentiles»; de hecho, se omite toda mención de los verdaderos responsables de esa entrega. En segundo lugar, Lucas no prescinde en esta narración de los detalles que se dan en Mc 10,33c-34, como lo hizo en 9,43b-45 (compárese con Mc 9,30-32), aunque afirma implícitamente que serán los gentiles los que traten a Jesús, como se precisa aquí con todo detalle. En tercer lugar, Lucas relaciona el anuncio con el cumplimiento de lo que ya escribieron los profetas. Y finalmente, añade un comentario personal en el que repite por tres veces la falta de comprensión de los Doce. En resumen, este anuncio de la pasión prepara ya el episodio de Emaús, donde se expone con más detalle la prueba de los escritos proféticos (cf. Lc 24,27.44-45). Es más, Lucas toma un detalle de la primitiva predicación kerigmática cristiana: «según las Escrituras» (cf. 1 Cor 15,3-4), y lo añade al anuncio de la pasión de Jesús, aunque lo formula con su propia terminología.

Igual que el evangelio según Marcos presenta a Jesús anunciando su pasión «a los Doce» (Mc 10,32d), eso mismo hace Lucas. También proceden de Marcos el detalle «subiendo a Jerusalén» (v. 31a = Mc 10,33a) y la mención de «el Hijo del hombre» (v. 31c = Mc 10,33b). Por otra parte, mientras el relato de Marcos enumera seis afrentas, Lucas añade una séptima: el detalle de los «insultos». Con todo, Lucas pone las cuatro primeras en voz pasiva, mientras conserva las tres restantes en su original voz activa. Por otra parte, Lucas, igual que Marcos, dice: «resucitará» (compárese con Mt 20,19: «será resucitado»).

Por su parte, Lucas relaciona esta incomprensión de los discípulos con el designio salvífico de Dios, es decir, con la historia de salvación. A pesar de que Jesús habla con toda claridad en los vv. 32-33, los discípulos no alcanzan a percibir la importancia de sus palabras. No entienden que se vaya a cumplir lo escrito por los profetas; y no lo entenderán hasta que se les abran los ojos para comprender. De ese modo, Lucas presenta a su manera la comprensión de los primeros cristianos, una inteligencia que también aparece en el evangelio según Juan (Jn 2,22; 12,16; cf. 11,51-52).

NOTAS EXEGÉTICAS

18 v. 31. *Se llevó aparte a los Doce*

Es decir, donde no pudieran oírlo «los presentes» (v. 26), entre los que se ha identificado a Pedro (v. 28). Lucas ya ha utilizado el verbo *paralambanein* («tomar aparte») en 9,10.28; 11,26; 17,34-35. En este pasaje, el verbo está tomado de Mc 10,32c.

Los Doce

Véase la nota exegética a 6,13, y el comentario general a 6,12-16.

Estamos subiendo a Jerusalén

A propósito de «subir» a la ciudad (o al templo), véase 2,42; 18,10; 19,28; Hch 3,1; 11,2; 15,2; 21,12.15; 24,11; 25,1.9. Pero el empleo de este verbo no es exclusivo de Lucas, como lo prueba el texto de Mc 10,33. Lucas utiliza una vez más la denominación *Ierousalēm*. Véanse las notas exegéticas a 2,22; 10,30.

Se va a cumplir todo lo que escribieron los profetas

Es decir, Dios lo llevará a su pleno cumplimiento (la voz pasiva tiene sentido teológico; véase la nota exegética a 5,20), a pesar de que todo lo que se hará a Jesús lo realizarán seres humanos. De ese modo, Lucas relaciona la futura pasión de Jesús con la ejecución del plan salvífico de Dios. Véase I, 301-302; cf. Lc 13,32; Hch 2,23. Entre los evangelistas sinópticos, Lucas es el único que emplea el verbo *telein* en sentido de «cumplir», «llevar a cumplimiento» (12,50; 22,37; Hch 13,29), y a veces, como en este pasaje, con referencia al cumplimiento de las profecías recogidas en el Antiguo Testamento. Compárese con Jn 19,28.30; Ap 17,17.

Sobre el perfecto de *graphein* para expresar lo que «está escrito» en la Sagrada Escritura, cf. Lc 4,17; 7,27; 10,26; 20,17; 21,22; 22,37; 24,44.46; Hch 13,29. Nótese, sin embargo, el empleo del participio de perfecto *gegrammenon* como sustantivo, tanto en singular como en plural, que es un fenómeno característico de Lucas.

Los profetas

Cf. Hch 2,23; 3,18; 17,3; 26,22-23.

Acerca del Hijo del hombre

Igual que en los dos anteriores anuncios de la pasión, inspirados en el evangelio según Marcos, este título aparece también aquí (sobre su significado, véanse las notas exegéticas a 5,24; 9,22; cf. I, 353-355). El hecho de que el título vaya en dativo se puede explicar por su dependencia de *gegrammenon* («escrito, o prescrito, para él como perteneciente a su vida»; véase A. Plummer, *The Gospel*, 428), o por su relación con el verbo *telesthēsetai* («se cumplirá para el Hijo del hombre»). Muchos comentaristas se inclinan por la primera interpretación, pero parece preferible la segunda, ya que Lucas jamás hace referencia a los profetas concretos en los que está pensando (como tampoco lo hará en el capítulo 24); aparte de que no hay manera de saber qué estaba escrito en el Antiguo Testamento como destino del Hijo del hombre. Lo más sensato es dejar en su ambigüedad la frase *panta ta gegrammena*, e interpretarla globalmente, como lo hace el propio Lucas: todo lo escrito por los profetas se cumplirá para el Hijo del hombre.

v. 32. *Lo entregarán a los paganos*

Lucas toma de Mc 10,33b el verbo *paradothēsetai*, en voz pasiva, y lo relaciona con el complemento indirecto de ese mismo verbo en voz activa, que es como aparece en Mc 10,33c y que se omite en el tercer evangelio. De ese modo, Lucas suprime la referencia a los sumos sacerdotes y letrados del pueblo judío. Ese detalle no aparece en el primer anuncio de la pasión (Mc 8,31; cf. Lc 9,22); en el segundo anuncio (Mc 9,31; cf. Lc 9,43b-45), Lucas dijo que «al Hijo del hombre lo van a entregar en manos de los hombres» (*anthrōpōn*). En Mc 10, esos *anthrōpoi* son, en primer lugar, «los sumos sacerdotes y letrados», que posteriormente lo entregarán «a los paganos». Ya se verá en Lc 20,20b cuáles son las implicaciones a las que aquí se hace referencia (en contraste con Mc 12,13). En el evangelio según Lucas no se especifica quiénes son los que entregarán al Hijo del hombre. Pero no deja de llamar la atención el hecho de que se diga que «será entregado a los paganos», puesto que el relato de la pasión de Jesús según Lucas muestra una clara tendencia a exonerar a los romanos de su implicación en la muerte de Jesús.

Tiene razón H. Conzelmann (*Theology*, 201) cuando afirma que «incluso cuando Lucas emplea el verbo *paradidonai*, no hay ni rastro de la idea de reconciliación». Aparte de que aquí se usa el término «reconciliación» en sentido incorrecto, se puede estar de acuerdo con esa teoría. Pero también habrá que observar que la doble presencia de ese verbo en Mc 10,33 carece de todo valor soteriológico. Y lo mismo se podría decir de Mt 20,18-19. Pero, ¿por qué habrá que buscar en un texto como éste una expresión de significado tan relevante? Sobre el problema que plantea el término «reconciliación», véanse mis

dos contribuciones The Targum of Leviticus from Qumran Cave 4»: Ma'arav 1 (1978) 5-23; «Reconciliation in Pauline Theology», en *No Famine in the Land* (ed. por J. W. Flanagan / A. W. Robinson, Missoula, MT, 1975) 155-177, especialmente 158; reeditado en TAG 162-185, sobre todo 165-166.

Se burlarán de él, lo insultarán, le escupirán

La primera y la tercera de esas acciones proceden de Mc 10,34 (donde los verbos están en voz activa). La redacción de Lucas añade la forma verbal *hybristhēsetai* («será insultado»). Algunos códices (D, L, 700, 1241, etc.) omiten esa palabra, quizá por razones de armonía. La formulación en pasiva no deja suficientemente claro quiénes serán los que «insulten» al Hijo del hombre; pero es de suponer que se hace referencia a los «paganos». Podríamos preguntar: ¿introdujo Lucas la mención al «insulto» causada por las connotaciones que el término *hybris* tenía en el mundo griego? Así lo piensa W. Grundmann (*Evangelium nach Lukas*, 356): «Se trata de una expresión griega que tenía una gran relevancia, sobre todo en la tragedia. La tragedia de los paganos se consuma en la pasión del Hijo del hombre, al que le llueven los ultrajes». Esto es posible; pero quizá sea un tanto rebuscado.

La predicción que en este pasaje se hace llegará a su cumplimiento en el relato de la pasión de Jesús según Lucas, donde el protagonista va a ser realmente víctima de insultos (Lc 22,63; 23,11.36) tanto de palabra como de obra. Para ulteriores detalles, véase F. G. Untergassmair, EWNT 1. 1085-1087. También más tarde aparecerá el «insulto», pero con un verbo diferente (*blasphēmein*).

v. 33. *Después de azotarlo, lo matarán*

También estos términos proceden de Mc 10,34; pero, ¿se podría decir que los interpretó como una alusión a Is 50,6: «Ofrecí la espalda a los que me apaleaban, las mejillas a los que mesaban mi barba; no me tapé el rostro ante ultrajes ni salivazos».

Al tercer día

Véase la nota exegética a 9,22.

Resucitará

Lucas conserva el sentido intransitivo del verbo *anastēsetai*, como en Mc 10,34 (en contraste con *egerthēnai* en Lc 9,22). Cf. 1 Tes 4,14 y 1,10. V. 34.

Ellos

Literalmente: «Pero ellos» (simple *kai autoi*). Véase I, 202.

No entendieron nada de aquello

La queja del evangelista es un eco de las palabras de María y José en Lc 2,50. Aquí se aplica a los Doce, para los que el plan salvífico de Dios no es inmediatamente evidente, sino que requiere una auténtica revelación. En este versículo, Lucas insiste tres veces en la incomprensión de los discípulos.

Aquel lenguaje seguía siendo un enigma para ellos

Lucas emplea una vez más un giro típico de los LXX (*ēn kekrymmenon,* véase I, 205). Cf. Lc 9,45b.

Y no comprendían lo que quería decir

Sólo después de la resurrección llegarán a comprender. Cf. Lc 24,13-35. Esta reflexión del evangelista constituye una especie de excusa a favor de los apóstoles. Véase H. Conzelmann, *Theology*, 56.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 18,31-34
(Además de la reseñada en 9,22 y 9,43b-45)

Haenchen, E., *Der Weg Jesu*, 360-362.
Schmid, J., *Matthäus und Lukas*, 133-134.
Schneider, G., *Verleugnung*, 36-39.
Varro, R., «Annonce de la passion et guérison de l'aveugle de Jéricho selon S. Luc 18,31-43»: Ami du clergé 78 (1968) 25-27.
Zimmermann, H., *Jesus Christus: Geschichte und Verkündigung* (Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1973) 263-269.

123. CURACIÓN DE UN CIEGO CERCA DE JERICÓ (18,35-43)

18 35 Cuando Jesús se acercaba a Jericó había un ciego sentado a la
vera del camino, pidiendo. 36 Al oír que pasaba gente, preguntaba qué
era aquello, 37 y le explicaron:
—Está pasando Jesús el Nazareno.
38 Entonces empezó a dar voces diciendo:
—¡Jesús, hijo de David, ten compasión de mí!
39 Los que iban delante le regañaban para que se callara, pero él
gritaba mucho más:
—¡Hijo de David, ten compasión de mí!
40 Jesús se paró y mandó que se lo trajeran. Cuando lo tuvo cerca le
preguntó:
41 —¿Qué quieres que haga por ti?
Él dijo:
—Señor, que vea otra vez.
42 Jesús le contestó:
—Recobra la vista; tu fe te ha curado.
43 En el acto recobró la vista y lo siguió bendiciendo a Dios. Y todo
el pueblo, al ver esto, alababa a Dios.

COMENTARIO GENERAL

Mientras Jesús continúa su camino hacia Jerusalén, se acerca a la ciudad de Jericó que, como ya sabe el lector (Lc 10,30), no está lejos de la capital. Antes de entrar en Jericó, Jesús se encuentra con un ciego sentado a la vera del camino, que le saluda como hijo de David y le pide que tenga compasión de él. Y Jesús hace que el ciego recobre la vista, con lo que da ocasión para que toda la gente estalle en gritos de alabanza a Dios (18,35-43).

Este episodio del evangelio según Lucas está claramente relacionado con la curación del ciego Bartimeo, en Mc 10,46-52, y con dos episodios del evangelio según Mateo, en los que Jesús cura a dos ciegos cada vez (Mt 9,27-31 y 20,29-34). En Mc 10 y en Mt 20, el milagro se produce cuando Jesús está saliendo de Jericó, mientras que aquí sucede antes de que entre en la ciudad. En la narración de Lucas, Jesús sólo dice: «Recobra la vista»; en cambio, en Marcos dice: «Anda, tu fe te ha curado»; y en Mateo, Jesús *toca* los ojos de los ciegos, en señal de compasión. A lo largo de los siglos se han hecho numerosos intentos de armonizar o suavizar las diferencias entre los diversos relatos: tres curaciones diferentes de tres ciegos; dos distintas ciudades de Jericó, la antigua y la nueva; un ciego, Bartimeo, curado cuando Jesús ya ha llegado a Jericó, y otro cuya curación se produce cuando Jesús sale de la ciudad. (Para más detalles, véase A. Plummer, *The Gospel*, 429). Es evidente que los relatos no se compusieron para estimular la ingenuidad de los intérpretes que traten de defender su historicidad. El relato de la curación de un ciego en las cercanías de Jericó ha suscitado diferentes tradiciones literarias que tratan de explicarlo.

Lucas ha tomado este episodio de su fuente, Marcos, pero por alguna razón ha omitido la escena que en el evangelio según Marcos sigue inmediatamente al anuncio de la pasión (Mc 10,35-45) y precede al episodio paralelo al pasaje que comentamos del evangelio según Lucas. Esa escena del relato de Marcos presenta a Jesús conversando con los hijos de Zebedeo, que le han pedido los puestos de honor cuando vuelva en su gloria (Mc 10,35-40 = Mt 20,20-23). Como respuesta, Jesús habla de la copa que tendrá que beber, y del bautismo con el que tendrá que ser bautizado (un dicho semejante al que se conserva en Lc 12,50). Pero, al omitir ese episodio, Lucas suprime también el siguiente, sobre la indignación de los otros diez discípulos contra los hijos de Zebedeo, y los dos comentarios de Jesús: uno, sobre el servicio mutuo como distintivo de los «grandes» entre ellos, y el otro, sobre su propia función de servicio: «El Hijo del hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y da su vida en rescate por todos» (Mc 10,45). El motivo por el que Lucas omitió concretamente este último versículo es un enigma. Por esa omisión, se ha dicho en ocasiones que Lucas suaviza «el sentido soteriológico del sufrimiento y de la muerte de Jesús» (H. Conzelmann, *Theology*, 201). Para más detalles, véase I, 368. Con todo, en el versículo de Marcos no hay nada que no cuadre perfectamente con la concepción soteriológica de Lucas, que no evita el lengua-

je de «rescate». De hecho, en 24,21, hablando indirectamente de eso como uno de los frutos que hay que esperar de la vida y muerte de Cristo, usa el verbo *lytrousthai* («redimir»); aparte de que ya ha utilizado dos veces el sustantivo *lyttrōsis* («redención») en las narraciones de la infancia de Jesús (Lc 1,68; 2,38). En Hch 7,35 se presenta a Moisés como tipo de Cristo y se lo denomina *lytrōtēs* («redentor»). Sin embargo, la pregunta sobre si la omisión del versículo de Marcos pone en duda que Lucas tenga una teología de la cruz, es otra cuestión (véanse I, 368-372). Lo único que hay que observar aquí no es que Lucas haya omitido el texto de Mc 10,45, sino que haya suprimido el entero episodio (Mc 10,35-45). Tal vez, parte del motivo para esta omisión sea el uso que se hace en Lc 12,50 del texto equivalente de Mc 10,38-39 y la inclusión de la disputa entre los discípulos, a modo de comentario durante la última cena (Lc 22,24-27; véase el comentario general a este pasaje). Se puede discutir que el texto de Lc 19,10 se deba considerar como una variante de Mc 10,45; por lo menos, no es tan claro ni tan expresivo. Desde luego, la omisión ha eliminado del evangelio según Lucas la expresión más diáfana del valor soteriológico que se da a la vida de Jesús en los evangelios sinópticos (por contraste, se mantiene en Mt 20,28). Para ulteriores detalles, véase F. Bovon, *Luc le théologien*, 176-177.

Aunque este episodio de la curación de un ciego está tomado de Mc 10,46-52, Lucas lo modifica ligeramente. Según Mc 10,46, Jesús ha atravesado Jericó, y sólo al salir de la ciudad encuentra al ciego Bartimeo. En cambio, según Lucas, Jesús lo encuentra cuando se acerca a la ciudad (v. 35). Eso no puede ser más que un ajuste del relato, en razón del próximo episodio, en el que Jesús encontrará a Zaqueo en la propia ciudad, un pasaje exclusivo del evangelio según Lucas, que se ha introducido en el bloque de elementos procedentes de Marcos. En los vv. 36-37, la redacción de Lucas presenta con más habilidad la situación: el ciego oye que pasa gente y pregunta de qué se trata (en vez de limitarse a recibir la información de que el que pasa «es Jesús el Nazareno»). El v. 38 se corresponde literalmente con Mc 10,47c; y el v. 39 es una forma un tanto retocada de Mc 10,48. En el v. 40, Lucas reduce los detalles de la descripción que hace Marcos del encuentro de Jesús con el ciego. El v. 41 se consiera redactada por el propio Lucas sobre Mc 10,51, con el cambio del apelativo *kyrie*, en lugar del semítico *rabbouni*, que también aparece en Mt 20,33 (cf. Mt 9,28; 20,30). En el v. 42, Lucas introduce el imperativo *anablepson* («recobra la vista»),

antes del final de la formulación de Marcos. Y en el v. 43 añade a la conclusión de Marcos dos fórmulas características: «bendecir [glorificar] a Dios», por parte del beneficiario, y «alabar a Dios», por parte de la gente. De ese modo, reduce un tanto el efecto de la conclusión de Marcos con su referencia al hecho de que el recién curado «siguió a Jesús por el camino». T. Schramm (*Markus-Stoff*, 143-145) rechaza la opinión de que Lucas haya utilizado otra fuente distinta de Marcos para la composición de este episodio (*er folgt nur Mk*). El trabajo de redacción de Lucas se percibe con toda claridad si se compara con Mt 20,29-34 y se examina lo que este evangelista ha hecho con los datos de su fuente. Sin embargo, Schramm guarda un llamativo silencio sobre la omisión de los detalles de Mc 10,49-50 y del nombre del ciego en las narraciones tanto de Mateo como de Lucas.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el episodio es una «narración de un milagro» (véase HST 213. Bultmann considera la redacción de Marcos como «una formación tardía» que posee las habituales características «secundarias» del género: mención del nombre del ciego, y asociación del milagro con el «Hijo de David». Pero, ¿es eso una señal evidente de una creación de la comunidad?). Por su parte, M. Dibelius (FTG 43, 51) considera el episodio como un «paradigma de tipo menos puro». Sin embargo, el interés del pasaje radica más en el aspecto narrativo que en las palabras estereotipadas de Jesús, según Mc 10,52 (= Lc 18,42), por eficaces que fueran. En otra parte de su obra (FTG 87), Dibelius parece haber tenido esa misma sensación.

Ésta es la cuarta y última narración de milagro en el prolongado relato de Lucas sobre el viaje de Jesús a Jerusalén. Igual que otras narraciones intercaladas (Lc 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19), ésta pretende suavizar la monotonía de una larga lista de pronunciamientos.

Jesús aparece una vez más utilizando su poder de aliviar la aflicción de un ser humano víctima de un trastorno físico (recuérdese 4,14.36; 5,17; cf. II, 513-515). A un ciego le restaura la capacidad de ver; y esa acción tan generosa responde a la fe del individuo, que lo impulsa a dirigirse a gritos a Jesús, reconociéndolo como hijo de David (sobre las implicaciones de ese título, cf. I, 363-364). Al descendiente de David, el ciego le pide compasión y misericordia. Su grito es un eco del de los diez leprosos (Lc 17,13) y del de aquel rico sepultado en el abismo (Lc 16,24). Pero, mientras que Abrahán no pudo hacer nada por este último, la actitud benévola de Jesús trae salvación a un proscrito de la humanidad, víctima de una enfermedad física que lo condena a pasar

sus días a la vera del camino, mendigando. Al curar al enfermo, Jesús afirma implícitamente que él es el hijo de David; y al dar vista al ciego, lleva a cumplimiento lo que anteriormente se había dicho de él (Lc 4,18; 7,22, con alusión a Is 61,1).

Al venir inmediatamente después del anuncio de la pasión, que los Doce no comprendieron (Lc 18,31-34), el episodio presenta a un personaje físicamente ciego que recupera la vista y, al mismo tiempo, reconoce en Jesús lo que otros no querían que conociera: «Los que iban delante le regañaban para que se callara» (v. 39). Entre los que iban delante, ¿habrá que incluir también a los Doce? El ciego aparece aquí como el contrapunto de los embotados discípulos. Al mismo tiempo, el episodio prepara la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, anticipando aquí el empleo del título «hijo de David» que resonará en esa ocasión.

NOTAS EXEGÉTICAS

18 v. 35. *Cuando Jesús se acercaba*

Literalmente: «Y sucedió que, al acercarse él a Jericó, un ciego estaba sentado a la vera del camino». Para introducir la escena, Lucas emplea aquí una vez más su fórmula favorita *egeneto de* con verbo en infinitivo y sin la conjunción *kai*. Otro de sus rasgos característicos es el uso de la construcción gramatical *en* más infinitivo con artículo en dativo (*en tō engizein*), como indicación temporal (*ibíd.*). Sobre la utilización del verbo *engizein*, véase I, 190.

A Jericó

Véase la nota exegética a 10,30, y cf. I, 284-285. Lucas introduce aquí el nombre de Jericó, porque la mención de esa ciudad en un pasaje anterior de su relato evangélico sugiere que Jesús ya está cerca de Jerusalén. Cf. 19,11. Podríamos preguntarnos cómo es posible que Jesús haya llegado hasta Jericó, después de lo que se dijo en Lc 17,11. K. H. Rengstorf (*Evangelium nach Lukas*, 212) cree que Jesús podría haber viajado a través de la región de Perea. Pero eso no cuadra con la perspectiva geográfica de Lucas. En realidad, huelga la pregunta; Lucas ha tomado el nombre de la localidad del relato de Marcos.

Un ciego

Véase I, 188-189. Lucas omite el nombre del personaje, «Bartimeo, el hijo de Timeo», como aparece en la narración de Marcos. Es probable que el nom-

bre provenga del arameo *bar Ṭimai*, que no se encuentra en ningún otro escrito. Sobre la especulación en torno a ese nombre a lo largo de los siglos, véase V. Taylor, *Mark*, 448. R. Bultmann (HST 231) considera la posibilidad de que el nombre «fuera introducido en la narración de Marcos en época posterior, porque no aparece en la recensión de Mateo ni en la de Lucas». Taylor piensa también en la posibilidad de que se trate de una «glosa de un copista». La frase explicativa que precede al nombre en la narración de Marcos resulta un tanto extraña. Véase H. Balz, EWNT 1. 479.

Pidiendo

La lectura más aceptada (códices ℵ, B, D, L, T, etc.) es el participio *epaitōn*; pero otros códices (A, R, W, Θ, Ψ, $f^{1.13}$ y la tradición textual «koine») leen *prosaitōn*, una forma estrechamente relacionada con el sustantivo *prosaitēs* («mendigo»), que se emplea en Mc 10,46c. Con todo, el cambio no afecta seriamente al sentido. Lo más probable es que el ciego estuviera sentado a la vera del camino, cerca de la puerta de entrada a la ciudad.

v. 36. *Al oír que pasaba gente*

Es como si se tratara de un pequeño grupo de peregrinos que se dirigía a Jerusalén. Cf. Lc 2,41.44; véase la nota exegética a 3,7. La narración de Lucas especifica lo que oía el ciego. Compárese con Mc 10,47.

Preguntaba qué era aquello

Véase la nota exegética a 15,26. Sobre el empleo del modo optativo en una oración interrogativa indirecta, véase I, 185.

v. 37. *Le explicaron*

Sobre el uso de la tercera persona del plural con sentido indefinido, véase ZBG § 1. La expresión funciona como en alemán (*man*) o en francés (*on*).

Jesús el Nazareno

La denominación *Iēsous ho Nazōraios* aparecerá nuevamente en Hch 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9. Sin embargo, no es exclusiva de Lucas, pues también se encuentra en Mt 2,23; 26,71; Jn 18,5.7; 19,19. En este pasaje, los códices D y f^1 leen *Nazarēnos*, pero es probable que la variante se deba al intento de algún copista por armonizar el texto de Lucas con el de Mc 10,47 —donde ésa es la formulación más aceptada— o con Lc 4,34; 24,19. Muchos comentaristas creen que *Nazōraios* y *Nazarēnos* son meras variantes literarias. Véase H. Kuhli, EWNT 2. 1117-1121. De hecho, las dos formas poseen la termina-

ción típica de los adjetivos griegos (*-aios*: *Pharisaios* [«fariseo»], *Saddoukaios* [«saduceo»], *Essaios* [«esenio», según Filón]; *-ēnos*: *Gerasēnos* [«geraseno»], *Essēnos* [«esenio», según Flavio Josefo]. Pero no es seguro, ni mucho menos, que *Nazōraios* sea simplemente igual a *Nazarēnos*, lo cual ha dado ocasión a frecuentes debates.

Las principales interpretaciones son las siguientes: *Nazōraios* es un adjetivo perfectamente griego, formado a partir: (a) de la forma griega *Nazara*, una variante toponímica del nombre de la ciudad de *Nazaret* (véase la nota exegética a 4,16), con lo que el significado sería: «Nazareno, persona oriunda de Nazaret». Pero el recurso a esta forma no explica la presencia de la *ō* larga, que no se puede pasar por alto. (b) del término hebreo *nāzîr*, que indica una «persona consagrada [a Dios (véase la nota exegética a 1,15)] mediante un voto». Entonces, el significado sería: «consagrado», designación que convendría perfectamente a Jesús, como «separado» para el servicio de Dios. Pero esa interpretación tampoco explica la presencia de la *ō* larga. Es más, algunas traducciones del Antiguo Testamento transliteran en griego ese adjetivo (o sustantivo) como *Naziraios*, que es lo que cabría esperar. Sin embargo, la vida ascética que iba asociada al voto de «nazireato» no se atribuye a Jesús en parte alguna de la tradición evangélica. (c) del término hebreo *nēṣer* («retoño», «vástago», como en Is 11,1: «Saldrá un renuevo del tocón de Jesé y de su raíz brotará un vástago [*nēṣer*]»), aplicado al descendiente que, como se esperaba, habría de sentarse en el trono de David. En los targumes arameos del período bizantino se atribuía al término *nēṣer* un significado decididamente mesiánico; y por influjo de Ap 22,16: «Yo soy el retoño y el linaje de David», los escritores de la época patrística aplicaron a Jesús el término y la concepción de Isaías. Véase, por ejemplo, Justino Mártir, *Trypho* 126,1. Es posible que ese término constituyera el fundamento de la denominación hebrea *noṣrî*, con la que se designaba a los «cristianos», aunque esa denominación no está atestiguada en hebreo del siglo I (¿de qué época podría ser?). Cf. Hch 11,26; 24,5. Pero siempre queda el problema de que no se explica la *ō* larga; mientras que, por otra parte, es imposible aceptar sin más el cambio de letras: *ṣ* por *z*. (d) del término arameo *nāṣōrayyā'*, (supuestamente, «observadores»), nombre que aparece en los escritos mandeos de época posterior, para referirse a un grupo relacionado con Juan Bautista. Pero no hay datos sobre el empleo de ese nombre en la Palestina del siglo I; aparte de que el uso de una *ṣ* sibilante enfática en ese período del desarrollo de la lengua aramea requiere una investigación más detenida.

Para un análisis detallado de estas etimologías, y una lista de los investigadores que las han propuesto, véase R. E. Brown, *Birth*, 209-213, 223-225.

Probablemente, la explicación más satisfactoria del término *Nazōraios*, en el estado actual de la investigación, consiste en considerarlo como adjetivo gentilicio que significa «persona oriunda de Nazara/Nazaret», pero con el posible matiz añadido de *nāzîr* («consagrado»), o *nēṣer* («vástago», «retoño»), del li-

naje de David. La expresión «retoño de David» aparece también en la literatura de Qumrán (4QFlor 1,11; 4QPBless 1,3-4) con referencia a una figura mesiánica. Aplicado a Jesús, el título podría también representar una denominación procedente de los evangelistas en el estadio III de la tradición, cuando al término *Nazarēnos* se le atribuía un significado más profundo y ya se ahondaba más en los primeros estadios de la tradición cristiana.

v. 38. *Jesús, hijo de David*

Al tema de la ascendencia davídica de Jesús ya se ha hecho referencia en Lc 1,27.32; 2,4. Sobre su empleo en época anterior a las recensiones de Marcos y de Lucas, véanse I, 363-364. Ese mismo título volverá a aparecer en Lc 20,41.44, donde se analizará con más detenimiento; véanse las respectivas notas exegéticas. Véase, igualmente, E. Lohse, TDNT 8. 478-488. No hay motivos para pensar que el título «hijo de David», en labios de un pobre ciego, tuviera que encerrar únicamente una connotación política. Como el título aparece aquí por primera vez en la narración de Lucas, habrá que suponer que el ciego ya habría oído hablar de la actividad curativa de Jesús (cf. Lc 4,14.37; 5,17), y que sobre los orígenes del taumaturgo sabría tanto como el lector del evangelio.

Otra cuestión es cómo, en el estadio I de la tradición evangélica, el ciego pudo esperar un milagro de curación de manos del «hijo de David». De ahí que Bultmann y otros comentaristas consideren este episodio como creación de la primitiva comunidad cristiana. E. Schweizer (*Evangelium nach Lukas*, 192) intenta explicarlo como desarrollo de una creencia judía en los poderes de Salomón, hijo de David, sobre los demonios. Véase Str-B 4. 533-534. Pero eso responde a una tradición rabínica posterior, y no se puede atribuir sin más al judaísmo palestinense del siglo I. Se podría preguntar si en el judaísmo precristiano, o en el contemporáneo de los escritos del Nuevo Testamento, había algún tipo de asociación de una figura mesiánica, o de un «hijo de David», con una actividad milagrosa de curación de enfermos. Lo más frecuente es negar esa clase de asociación. Véase C. Burger, *Jesus als Davidssohn*, 44; F. Hahn, *Titles*, 189-190, 254. Sin embargo, véase K. Berger, «Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments», NTS 20 (1973-1974) 1-44, especialmente 3-9; D. C. Duling, «Solomon, Exorcism, and the Son of David», HTR 68 (1975) 235-252. Si el relato de Lucas emplea aquí ese título, es porque ya estaba en Marcos; en realidad, no tiene especial significado ni juega un papel relevante en la narración evangélica de Lucas, al revés que en el evangelio según Mateo.

Ten compasión de mí

Véase la nota exegética a Lc 16,24; cf. Mt 9,27; 20,30. El grito del ciego es la expresión desesperada de un proscrito de la sociedad, que sólo espera compasión por parte de Jesús.

v. 39. *Lo regañaban*

Véase la nota exegética a 4,35.

Para que se callara

En los códices B, D, L, P, T, W, Ψ se lee *sigēsē* («que permaneciera en silencio»), mientras que en los códices ℵ, A, R, Θ, 063, *f*[1 13], y la tradición textual «koine», se dice *siopēsē* («que se callara»). Con todo, el sentido no se ve seriamente alterado.

Pero él

Lucas emplea aquí la fórmula literaria *autos de*. Véase I, 201-203.

v. 40. *Cuando lo tuvo cerca*

Lucas sustituye la construcción paratáctica de Marcos (Mc 10,51) por un genitivo absoluto. Véase I, 184.

v.41. *¿Qué quieres que haga por ti?*

La pregunta está tomada literalmente de Mc 10,51.

Señor

Lucas, que suele evitar los términos semíticos que encuentra en sus fuentes, sustituye aquí el apelativo *rabbouni* («Maestro mío»), que aparece en Marcos, por *kyrie*. Véanse las notas exegéticas a 5,8.12; cf. I, 340-341.

Que vea otra vez

Es decir, «lo que quiero que hagas por mí es que pueda volver a ver».

v. 42. *Recobra la vista*

Literalmente: «vuelve a ver». Lucas añade ese imperativo del verbo con el que se juega en la pregunta tomada de Mc 10,51. Cf. Hch 9,17-18.

Tu fe te ha curado

Jesús repite una fórmula estereotipada que aparece con frecuencia en otras narraciones de milagro de curación. Véanse las notas exegéticas a Lc 5,20; 7,50; 8,48; 17,19.

v. 43. *En el acto*

El adverbio favorito de Lucas, añadido aquí al relato de Marcos, subraya el aspecto instantáneo de la curación. Véase la nota exegética a 1,64.

Y lo siguió

El texto es igual que el de Mc 10,52, aunque el relato de Lucas omite la expresión «por el camino». Esta omisión es llamativa, porque la frase cuadraría perfectamente con el interés de Lucas por el «seguimiento» de Jesús en su camino hacia la consumación. Véase la nota exegética a 5,11; cf. I, 406-410.

Bendiciendo a Dios

Recuérdese 2,20; 5,25.26; 7,16; 13,13; 17,15; cf. 23,47.

Todo el pueblo

Se trata de una adición del propio Lucas, ya que no hay nada semejante en Marcos. Véanse las notas exegéticas a 7,29; 1,10; cf. 2,10; 3,21; 8,47; 9,13; 19,48; 20,6.45; 21,38; 24,19; Hch 3,9.11; 4,10; 5,34; 10,41; 13,24. Véase H. Conzelmann, *Theology*, 164, nota 1. El término *laos* es el que suele emplear la traducción de los LXX para referirse al pueblo de Dios. Es verdaderamente llamativa la frecuencia con la que el evangelista emplea ese término de ahora en adelante hasta el final de su narración evangélica (nada menos que diecinueve veces); y casi siempre, sobre todo a partir de 19,47-48, en contraste con los jefes de Jerusalén. La narración de Marcos no usa jamás la expresión «todo el pueblo». En el evangelio según Mateo, la expresión no aparece más que una vez (Mt 27,25), y lo mismo ocurre en el evangelio según Juan (Jn 8,2). La adición muestra claramente dónde radica el interés de Lucas: más en la reacción del pueblo que en el milagro propiamente dicho.

Alabad a Dios

Recuérdese, a este propósito, 2,13.20; cf. 19,37. Véase la nota exegética a 4,15.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 18,35-43

Burger, C., *Jesus als Davidssohn*, 42-46, 107-112.

Fischer, L. R., «Can This Be the Son of David?», F. T. Trotter (ed.), en *Jesus and the Historian: Written in Honor of Ernest Cadman Colwell* (Westminster, Philadelphia 1968) 82-97.

Fuchs, A., *Sprachliche Untersuchungen zu Mathhäus und Lukas: Ein Beitrag zur Quellenkritik*: AnBib 49 (Biblical Institute, Roma 1971) 45-170.
Haenchen, E., *Der Weg Jesu*, 369-372.
Kertelge, K., *Die Wunder Jesu*, 179-182.
Ketter, P., «Zur Lokalizierung der Blindenheilung bei Jericho»: Bib 15 (1934) 411-418.
Kodell, J., «Luke's Use of *laos*, "People", Especially in the Jerusalem Narrative (Lk 19,18-24.53)»: CBQ 31 (1969) 327-343.
Meynet, R., «Au coeur du texte: Analyse rhétorique de l'aveugle de Jéricho selon saint Luc»: NRT 103 (1981) 696-710.
Pillarella, G., «Sedebat secus viam mendicans (Luc 18,35)»: Palestra del clero 38 (1959) 1085-1087.
Robbins, V. K., «The Healing of Blind Bartimaeus (Mc 10,46-52) in the Marcan Theology»: JBL 92 (1973) 224-243.
Roloff, J., *Das Kerygma*, 121-126.
Schramm, T., *Markus-Stoff*, 143-145.
Trilling, W., *Christusverkündigung*, 146-164.

124. ZAQUEO
(19,1-10)

19 [1] Entró Jesús en Jericó y empezó a atravesar la ciudad. [2] En esto,
un hombre llamado Zaqueo, que era jefe de recaudadores y muy rico,
[3] trataba de distinguir quién era Jesús, pero la gente se lo impedía, por-
que era bajo de estatura. [4] Para verlo, se adelantó corriendo y se subió a
una higuera, porque tenía que pasar por allí.
[5] Al llegar a aquel sitio, levantó Jesús la vista y le dijo:
—Zaqueo, baja en seguida, que hoy tengo que alojarme en tu casa.
[6] Él bajó en seguida y lo recibió muy contento. [7] Al ver aquello,
murmuraban todos:
—¡Ha entrado a hospedarse en casa de un pecador!
[8] Zaqueo se puso en pie y le dijo al Señor:
—Mira, la mitad de mis bienes, Señor, se la doy a los pobres, y si a
alguien le he sacado dinero, se lo restituiré cuatro veces.
[9] Jesús le contestó:
—Hoy ha llegado la salvación a esta casa, pues también él es hijo
de Abrahán. [10] Porque el Hijo del hombre ha venido a buscar lo que
estaba perdido y a salvarlo.

COMENTARIO GENERAL

Cuando la narración del viaje de Jesús a Jerusalén se acerca ya a su fin, Lucas introduce en el bloque de materiales de Marcos (véase I, 124), que le han servido de base para su propio relato, un episodio sobre el encuentro de Jesús con un jefe de recaudadores en la ciudad de Jericó. Jesús ve en ese proscrito de la sociedad palestinense a uno de los «perdidos» que él ha venido a buscar y a salvar (Lc 19,1-10). Con este episodio se cierra la parte del relato de viaje que se ha denominado «evangelio de los proscritos» (véase el comentario general a 15,1-7). En particular, el episodio recuerda el entero capítulo 15 del evangelio según Lucas.

El relato procede, básicamente, de la fuente particular de Lucas («L»); véase I, 149. En él se detectan huellas de la redacción de Lucas, aunque se debate sobre su posible amplitud.

Desde luego, la narración incluye buena parte de su vocabulario favorito, (*dierchesthai* [«atravesar»], *kai idou* [«he aquí que»], *eipen pros* con acusativo [vv. 5.8.9], la presencia del denominativo «el Señor», en sentido absoluto [v. 8], el modismo *kai autos*, en sentido débil [vv. 2.3]. Sin embargo, la abundancia de construcciones paratácticas es indudablemente anterior a Lucas). Para más detalles, véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 275-277.

El episodio de Zaqueo parece estar relacionado con la vocación de Leví y el banquete subsiguiente (Lc 5,27-32). J. M. Creed (*The Gospel*, 228), R. Bultmann (HST 34), S. M. Gilmour (IB 8, 320) y otros comentaristas piensan que se trata de un calco «posterior» de la vocación de Leví (igual que se considera la curación de los diez leprosos como correspondiente a la curación del leproso en Mc 1,40-44). Se trataría, por tanto, de una elaboración personal de datos dispersos de tradición, para componer toda una escena. Pero eso difícilmente puede explicar los detalles concretos del episodio, en particular, el nombre de Zaqueo, el detalle de subir a una higuera, y la localización del pasaje en Jericó. Para ulteriores reflexiones, véase W. Grundmann, *Evangelium nach Lukas*, 358-359.

Es posible que Bultmann (HST 33) esté en lo cierto cuando afirma que el episodio «no es una composición unitaria», porque, aparte del introductorio v. 1, que es claramente fruto de la reedacción, los vv. 8 y 10 podrían haber sido añadidos a la versión original del relato. El v. 8, donde Zaqueo presenta su situación, descabala un tanto la secuencia que va desde la murmuración de la gente hasta el comentario de Jesús en tercera persona, porque el v. 9 podía ser perfectamente la continuación del v. 7. Por otra parte, el v. 8 recoge uno de los temas predilectos de Lucas, con un vocabulario decididamente personal (*statheis de, eipen pros* con acusativo, mención de «el Señor», en sentido absoluto, *ta hyparchonta*). Finalmente, sucede que *eipen pros*, en el v. 9, cobra un sentido peculiar, en comparación con el significado que esa fórmula tiene, por lo general, en los escritos de Lucas. ¿Fue el propio evangelista el que introdujo ese versículo, o formaba parte de la tradición? Entre los comentaristas no hay unanimidad al respecto (véase, para ulteriores detalles, J. Dupont, *Béatitudes* 2, 250-251). Yo, personalmente, me inclino a considerarlo como inserción de Lucas.

La cuestión sobre el v. 10 es menos clara. Sin duda, se trata de un «dicho» de Jesús añadido a la narración. Se podría comparar con 5,23, pero la comparación existe con 7,50; 17,19 es incorrecta, a pesar de lo que piensa E. Schweizer, *Evangelium nach Lukas*, 192; de hecho, los estereotipos son diferentes. Cabe la posibilidad de que ya se hubiera añadido en «L»; y yo, personalmente, prefiero pensarlo así. Para ulteriores precisiones, véase J. Dupont, *Béatitudes* 2, 251-253. Aunque el vocabulario puede parecer de Lucas, al menos una parte de él podría contener una alusión a Ezequiel, de origen posiblemente anterior a Lucas.

Las dudas que se suscitan al respecto proceden de la gran cantidad de lenguaje tradicional acumulado en este episodio, en contraposición al vocabulario específico de Lucas. Véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 275-277.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, el episodio se podría clasificar como «declaración» de Jesús, con su punto culminante en el v. 9: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa, pues también él es hijo de Abrahán». R. Bultmann (HST 33-34) lo considera como «apotegma biográfico». Sin embargo, M. Dibelius (FTG 51, 118) lo encuadra en dos de sus parámetros: «paradigmas» y «leyendas», y lo denomina «auténtica leyenda personal», poblada de detalles anecdóticos, como nombre, lugar, ocupación, condición social, estatura, actividad. Por su parte, V. Taylor (FGT 75-76) lo clasifica como «relato sobre Jesús», porque «el interés del episodio parece radicar en los incidentes narrativos, más que en las palabras de Jesús». Desde luego, eso se puede afirmar de este episodio con más razón que de otras «declaraciones» que Taylor intenta reclasificar a su modo. La referencia al Hijo del hombre en el v. 10, cuyo contexto originario debió de ser el ministerio de Jesús, pero que, al haberse perdido, se añadió posteriormente a este pasaje, es, en opinión de R. Bultmann (HST 152), un «dicho en primera persona» sobre la venida de Jesús. Si ésta es la designación más apropiada, se suscita una vez más la cuestión sobre el sentido sustitutorio del título «Hijo del hombre» (cf. I, 351-352).

Prescindiendo de cómo se analice el origen y desarrollo del pasaje, siempre habrá que explicarlo en la forma que actualmente posee en el evangelio según Lucas, en el que la afirmación de Zaqueo del v. 8 plantea un verdadero problema. Los presentes de indicativo *didōmi* («doy») y *apodidōmi* («restituyo»), ¿significan una acción habitual de Zaqueo, o son una señal de arrepentimiento, que cristaliza en un propósito, o en

una promesa? ¿Son presentes «iterativos», o presentes «con sentido de futuro»? Si se interpretan como «iterativos», es lógico que muchos comentaristas interpreten la afirmación de Zaqueo como una enérgica declaración de honestidad. A. Plummer (*The Gospel*, 435) se opone a esta interpretación, y sintetiza así su postura: «1) Entendido de esa manera, el texto presenta a Zaqueo como un fanfarrón; 2) y en ese caso, *ton hyparchontōn* debería traducirse por «ingresos», mientras que su significado natural es el de «posesiones que uno ha acumulado, capital»; 3) el verbo *apodidōmi* tiene que venir, lógicamente, después de *didōmi*, y es improbable que Zaqueo tuviera la costumbre de restituir cuatro veces lo que pudiera haber defraudado sin darse cuenta... En presencia de Jesús, Zaqueo se compromete solemnemente a dar la mitad de su riqueza a los pobres, y la otra mitad la destina a compensar a los que hubieran sido objeto de fraude por su parte». A. Plummer aduce la interpretación futurista de algunos Santos Padres y de otros comentaristas modernos sobre la postura de Zaqueo. Véase también J. M. Creed (*The Gospel*, 231); J. Schmid (*Evangelium nach Lukas*, 287: «una promesa para el futuro, cuyo cumplimiento será lo único que muestre su auténtica conversión»); I. H. Marshall (*Luke*, 697-698: «El presente... tiene sentido de futuro, y expresa un propósito»); M.-J. Lagrange (*Luc*, 489: «Atribuirle la costumbre de dar la mitad de sus bienes a los pobres...sería transformar al recaudador en fariseo»). Con todo, esa benévola interpretación de la actitud de Zaqueo no carece de dificultades.

¿Se puede decir que Zaqueo, como lo presenta el episodio, es un «pecador» que se arrepiente (compárese con 7,37-48; 5,20-21), a pesar de la reputación que le atribuyen «todos» los que acompañan a Jesús? En realidad, Zaqueo no implora la misericordia de Jesús (compárese con 17,13; 18,38), ni manifiesta contrición (compárese con 15,21; 18,13). Por otra parte, Jesús no hace referencia a la fe del personaje (compárese con 7,50; 8,48), ni a su arrepentimiento, ni a su conversión (compárese con 15,7.10), ni a su condición de discípulo. Hasta el propio E. Schweizer (*Evangelium nach Lukas*, 194), que dice que «Zaqueo seguía a Jesús en el mundo y sus instituciones», tiene que admitir que el «seguimiento (en sentido literal) no aparece en esta escena ni verbalmente ni de forma real» (*ibíd*., 193). O, como señala R. C. White («Vindication for Zacchaeus?» 21) «el análisis "formal" del relato no revela ninguna de las características que cabría esperar de esta escena (de salvación)». De hecho, Jesús no pronuncia una palabra de perdón, sino que proclama la justificación de Zaqueo: Jesús anuncia que la salvación

ha llegado «a esta casa», porque ve que Zaqueo es inocente y verdadero «hijo de Abrahán», a pesar de su oficio, que tendería a estigmatizarlo. Piense lo que piense Bultmann (HST 57), Jesús no ofrece aquí ningún «consuelo al pecador que lo necesita».

Este problema ya le ocupó hace años a F. Godet (*Commentaire* 2, 336-338), que admite que *didōmi* se puede interpretar en sentido de futuro: «A partir de este momento, doy [o, voy a dar]...», pero se pregunta qué sentido podría tener una interpretación de *apodidōmi* en esa misma línea: «A partir de ahora, restituyo [voy a restituir]...», siempre que haya cometido algún fraude. ¿Es lógico que un pecador arrepentido prevea con tanta claridad nuevos deslices en el futuro? Hasta un técnico en el griego del Nuevo Testamento, tan reputado como A. T. Robertson (*A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* [New York 1914]), después de haber interpretado esos verbos en sentido de futuro (pp. 869-870), termina clasificándolos como presentes iterativos, o de comportamiento habitual (p. 880).

El problema radica, en parte, en la resistencia del lector moderno a admitir que el Jesús que presenta el evangelio según Lucas pueda declarar justificado a un rico que muestra interés por los pobres y que incluso tiene la costumbre de comportarse generosamente con los que, en virtud de su actuación, hayan podido sufrir algún perjuicio.

Mientras atraviesa la ciudad de Jericó, Jesús se da cuenta de la iniciativa de un rico recaudador de la ciudad que, por su baja estatura, se esfuerza cuanto puede por llegar a ver, al menos fugazmente, al célebre rabino que pasa por allí. Como reacción al interés de Zaqueo, Jesús toma la iniciativa y se autoinvita a alojarse en su casa, probablemente para pernoctar. Jesús no duda en hospedarse en casa de un rico y no en la de un pobre, en casa de un recaudador y no en la de un ciudadano corriente, en casa de un «pecador» y no en la de un individuo intachable. Es lógico que la decisión de Jesús provoque la crítica y el descontento de sus acompañantes: «Ha entrado a hospedarse en casa de un pecador», una acusación que recuerda los comentarios recogidos en 5,30 y 7,34. Ante esas críticas, Zaqueo se desazona; es posible que él sea un «pecador», pero da a los pobres la mitad de sus bienes y restituye ampliamente cualquier extorsión en la que haya podido verse implicado. Zaqueo no escurre el bulto, pero tampoco se pavonea (compárese la retahíla de cualidades de honestidad personal de la que presume el fariseo de la parábola precedente [18,11-12] con la *defensa* digna y respetuosa que de sí mismo hace aquí el recaudador). La de-

claración de Jesús: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa» (v. 9) no es una revelación de su poder de perdonar pecados, ni implica que las extorsiones de antaño queden canceladas (recuérdese que la postura de Zaqueo encierra una condición: «*si* a alguien...», no «*cuando* a alguien...»). Las palabras de Jesús, dirigidas a los murmuradores, justifican a Zaqueo y dejan bien claro que incluso una persona como él puede encontrar la salvación: «también él es hijo de Abrahán». Eso no significa que Zaqueo *se haya hecho* hijo de Abrahán en sentido espiritual, según la expresión de Pablo (cf. Gál 3,7.29; Rom 4,16-17); Jesús quiere alojarse en casa de Zaqueo, porque se trata de un descendiente de Abrahán, de un auténtico judío, con tanto derecho a la salvación que trae Jesús como cualquier israelita (cf. Lc 13,16). La adición en el v. 10 resume no sólo este episodio (es decir, que un recaudador judío, proscrito por la sociedad, se cuenta entre esos «perdidos» a los que se abre la salvación de Jesús), sino también el mensaje soteriológico de la entera narración del viaje de Jesús a Jerusalén, e incluso de todo el evangelio según Lucas. En cuanto «Hijo del hombre», Jesús ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido, en clara alusión al oráculo de Ez 34,11ss, donde el propio Yahvé se presenta en esos términos: «Yo mismo en persona buscaré mis ovejas, siguiendo su rastro... Los sacaré de entre los pueblos..., los apacentaré en los montes de Israel, en las cañadas y en los poblados del país... Yo mismo apacentaré mis ovejas... Buscaré las ovejas perdidas, recogeré las descarriadas, vendaré a las heridas, curaré a las enfermas, a las gordas y fuertes las guardaré y las apacentaré con justicia».

No se puede leer este pasaje, sin que en él resuenen matices y alusiones a ideas expresadas en otros textos del evangelio según Lucas, como la predicación ética de Juan el Bautista (Lc 3,10-14; cf. II, 321-322), la parábola, exclusiva de Lucas, del fariseo y el recaudador (18,9-14), y el episodio del magistrado rico (18,18-23). En particular, se presenta a Zaqueo en contraposición a este último, llamado personalmente (con el reto especial que implica la segunda persona del singular) a vender *todo* lo que tiene, pero que no es capaz de tomar esa decisión. Aquí, en cambio, otro rico, Zaqueo, se despoja de la mitad de sus bienes, para dársela a los pobres. Es un ejemplo del rico que ha entendido el significado del ministerio y del mensaje de Jesús, y de su preocupación por los pobres y defraudados. Finalmente, al venir a continuación del episodio del ciego que implora la misericordia de Jesús para «volver a ver» (18,41), este pasaje presenta a un rico habitante de Jericó que hace

todo lo posible para «ver» a Jesús mientras pasa por la ciudad. Estos dos episodios, perfectamente colocados hacia el final del largo viaje, preparan al lector para la entrada de Jesús en Jerusalén como «hijo de David», como el que trae la salvación a los «perdidos». Para ulteriores precisiones sobre la relación de este episodio con el conjunto de la teología de Lucas, véase W. P. Loewe, «Towards an Interpretation».

El significado soteriológico del pasaje es evidente; a su modo, implica una notable contribución a la teología de Lucas. Sin embargo, la cuestión sobre si el evangelista trató de expresar en v. 10 lo mismo que expresa el dicho de Jesús en Mc 10,45 (omitido en la recensión de Lucas) plantea un problema diferente. Algunos comentaristas piensan que es así (por ejemplo, G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 374), pero el v. 10 sólo se puede considerar como «variante» del texto de Marcos en un sentido muy genérico.

NOTAS EXEGÉTICAS

19 v. 1. *Entró Jesús en Jericó*

El episodio presupone la misma situación que el precedente, aparte de que la introducción es de cuño lucano. Pero eso no quiere decir que la ciudad de Jericó no estuviera ya asociada con el personaje de Zaqueo en su redacción tradicional anterior a la de Lucas, a pesar de lo que piense G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 193. Puede ser que tenga razón T. Schramm (*Markus-Stoff*, 143-144) cuando dice que el evangelista ha trasladado de este episodio al precedente la referencia introductoria a Jericó. Es posible. Sobre Jericó, véase la nota exegética a Lc 10,30; cf. I, 284-285.

y empezó a atravesar la ciudad

Lucas ya ha empleado el verbo *diérchesthai* en 2,15.35; 4,30; 5,15; 8,22; 9,6; 11,24; 17,11; y lo volverá a emplear veinte veces en el libro de los Hechos de los Apóstoles. La presencia de este verbo da continuidad a la idea del movimiento de Jesús hacia Jerusalén. Véase III, 180-181.

v. 2. *En esto, un hombre*

Lucas utiliza aquí la expresión *kai idou*. Véase I, 203-204.

llamado Zaqueo

Se trata de un personaje desconocido hasta este momento. Su nombre coincide con el del padre de un famoso rabino de finales del siglo I, Yoḥannan ben Zakkai. En la tradición eclesiástica posterior, Zaqueo aparece como obispo de Cesarea (Pseudo Clemente, *Hom.* 3. 63,1; *Recogn.* 3. 66,4), nombrado, contra su voluntad, para ese oficio por el propio Pedro. Clemente de Alejandría lo identifica con Matías (*Strom.* 4. 6,35).

Zakchaios

Forma griega del nombre hebreo Zakkai, o Zaccai (Neh 7,14; Esd 2,9 [que en los LXX se traduce como *Zakchos*]) que también se encuentra en 2 Mac 10,19 como el nombre de un oficial del ejército de Judas Macabeo. En hebreo, *zakkay* significa «limpio», «inocente», y se emplea con frecuencia en paralelismo con *ṣaddîq* («justo»). A pesar de la opinión de algunos comentaristas de este pasaje, el nombre no tiene nada que ver con *Zĕkaryāh* («Zacarías»), ni siquiera como abreviatura de dicho nombre. En el episodio, Zaqueo no es más que un judío; y en eso radica la importancia del v. 9. Habrá que insistir en este punto, a pesar de la reflexión de Tertuliano (*Adv. Marc.* 4. 37,1) «*allophylus... ex commercio iudaico adflatus*». Véase A. Loisy (*L'Évangile selon Luc*, 433), para el que Zaqueo es el tipo de «*gens sans loi*»; pero, en ese caso, ¿por qué se le atribuye un nombre hebreo?

Según su costumbre, Lucas emplea el dativo de *onoma* (*onomati* «por nombre») antes del nombre propio; pero ese recurso literario no es exclusivamente lucano, a pesar de su frecuencia, porque está bien atestiguado en griego tanto clásico como helenístico y en la traducción de los LXX. Véase BDF §§ 197, 160.

Jefe de recaudadores

En toda la literatura griega, hasta esa fecha, el término *architelōnēs* no aparece más que en este pasaje. ¿Lo acuñó, quizá, el propio evangelista? Es bastante improbable. Véase la nota exegética 3,12. Entre los diversos lugares de Palestina que tenían un departamento para el pago de impuestos se menciona frecuentemente la ciudad de Jericó (véase O. Michel, TDNT 8, 98); pero parece ser que el único dato en el que se funda esa mención es, precisamente, este pasaje.

Y muy rico

Compárese con Lc 18,23. De aquí parece deducirse que la riqueza de Zaqueo provenía del ejercicio de su actividad como recaudador de impuestos.

Sobre la expresión *kai autos,* en sentido débil, que aparece dos veces en este versículo, véase I, 202-203.

v. 3. *Trataba de distinguir quién era Jesús*

¿Se trata de una expresión de mera curiosidad, como piensan muchos comentaristas (por ejemplo, M.-J. Lagrange, *Luc*, 488; J. Schmid, *Evangelium nach Lukas*, 286), ¿o hay como una vaga idea de algo especial que rodea al personaje que ahora atraviesa la ciudad y del que tanto se habla (4,14.37)? No hay ninguna razón para comparar la actitud de Zaqueo con la de Herodes (Lc 9,9), motivada por la esperanza de verlo hacer algún milagro (Lc 23,8). La presentación de Zaqueo en este episodio no sugiere nada de eso.

Pero la gente se lo impedía

La preposición *apo* se emplea en sentido causal, como en 21,26; 22,45b; 24,41; Hch 11,19; 12,14; 22,11. Véase Flavio Josefo, *Ant.* 9. 4,3 § 56. Sobre *ochlos*, véase la nota exegética a 3,7.

Era bajo de estatura

Se refiere a Zaqueo, no a Jesús. Véase la nota exegética a 2,52. El dato es de carácter puramente físico; no se puede concluir que Zaqueo «alcanzó su verdadera "estatura" por las palabras con las que Jesús se dirige a él» (F. W. Dankler, *Jesus and the New Age*, 191). El término griego *hēlikia* no tiene ninguna connotación de tipo simbólico.

v. 4. *Se adelantó corriendo*

La lectura más aceptada es *prodramōn eis to emprosthen* («corriendo hacia delante»), como se lee en los códices ℵ, A, B, K, Q, Δ, Θ, $f^{1.13}$, etc.; sin embargo, en otros códices (L, R, W, Γ, Ψ, 063, etc.) se dice *prosdramōn* («corriendo hacia»). En algunos códices (D, R, W, Ψ, etc.) se omite la frase preposicional. El problema estriba en que la frase preposicional es redundante. La sugerencia de M. Black (AAGA³ 116), de que se trata de una traducción incorrecta del arameo *lĕqadmûteh* («para encontrarlo»), es demasiado rebuscada. Black cita Gn 29,13, donde en el texto masorético se lee *liqrā'tô*, mientras que la traducción de los LXX dice *eis synantēsin autō* («para encontrarlo»), y no *ēmprosthen* («hacia delante»). Los datos que pudiera aportar a este respecto el targum E de la posterior Geniza de El Cairo son más bien desconcertantes. Por otra parte, como advierte I. H. Marshall (*Luke*, 696), la acción de Zaqueo de subirse a una higuera, difícilmente se puede aducir en apoyo de esa interpretación.

Una higuera

El término griego *sykamorea* no aparece más que aquí, en todo el Nuevo Testamento, y está totalmente ausente en los LXX. Véase la nota exegética sobre *sykaminos* (Lc 17,6). Véase, igualmente, C.-H. Hunzinger, TDNT 7, 758-759. Por su parte, J. Wellhausen (*Das Evangelium Lucae*, 103) piensa que, si Jesús estaba realmente «atravesando» la ciudad de Jericó, lo más lógico sería que Zaqueo subiera, no a un árbol, sino a una terraza; y de ahí deduce que la escena debió de suceder en algún sitio en las afueras de la ciudad. R. Bultmann (HST 65-66) parece estar de acuerdo con Wellhausen, pero está al corriente de la objeción de G. Dalman (*Orte und Wege Jesu* [Bertelsmann, Gütersloh [3]1924] 15), de que Jesús, en ese momento, debía de encontrarse aún en las afueras de la ciudad herodiana de Jericó. Sin embargo, J. Finegan (*Archeology*, 85) advierte sensatamente que es obvio que Wellhausen pensara en «una ciudad no poblada de árboles, sino de bloques de viviendas en los que el acceso a una terraza habría sido bastante fácil». Y eso se podría aplicar muy bien a la ciudad veterotestamentaria de Jericó (Tell es-Sultan), pero no a la posterior reconstrucción herodiana, donde «las excavaciones han permitido compararla con ciudades romanas como la propia Roma, Tívoli, o Pompeya. Igual que esas ciudades, la Jericó del Nuevo Testamento debió de tener sus parques, sus villas, sus avenidas y plazas, abundantemente pobladas de toda clase de árboles».

Para verlo... porque tenía que pasar por allí

Es la traducción más literal. Compárese con el pasaje precedente (Lc 18,40-41).

v. 5. *Levantó Jesús la vista y le dijo*

Lucas emplea la expresión *eipen pros* con acusativo. Véase I, 195. Al principio de este versículo, el códice D dice: *egeneto en tō dierchesthai eiden auton kai eipen*... «Y sucedió que, al pasar, [Jesús] lo vio y dijo...».

Zaqueo

Preguntarse cómo Jesús podría saber el nombre y la ocupación del personaje sería estropear el significado del episodio. Para una explicación de esa clase de conocimiento, en el evangelio según Juan, cf. Jn 1,47-48.

Hoy tengo que alojarme en tu casa

Sobre las connotaciones del impersonal *dei* («es necesario»), véase I, 301. Se podría traducir: «Mi destino es alojarme en tu casa». El adverbio *sēmeron*

(«hoy») aparecerá en el v. 9b con una connotación especial, desde la perspectiva de la historia de salvación según Lucas. Véase I, 396. En el texto griego, el pronombre personal *sou* ocupa una posición enfática, al final de la frase. Zaqueo obtiene mucho más de lo que había esperado. Un personaje tan célebre se hospeda en casa de un minúsculo ciudadano, lleno de iniciativas.

v. 6. *Lo recibió muy contento*

Lo recibió en su casa, lleno de alegría. Obsérvese que no se dice una sola palabra sobre la posible «fe» de Zaqueo.

v. 7. *Todos*

Típica hipérbole del evangelista. Véanse las notas exegéticas a 3,16; 4,15; 9,11. Nótese que no se hace ninguna distinción entre los discípulos y el resto de los acompañantes.

Murmuraban

Lucas ya ha usado ese mismo verbo (*diagongyzein*) en 15,2 para describir la actitud crítica de los fariseos y letrados. Cf. 5,30.

Ha entrado a hospedarse en casa de un pecador

Véase la nota exegética a 5,30. El verbo *katalyein* significa, literalmente, «desatar», «dejar suelto» a un animal de carga; de ahí, el sentido de «hospedarse para pernoctar». Véase la nota exegética a Lc 2,7. Cf. Gn19,2; 24,23.25.

v. 8. *Se puso en pie*

Literalmente, «poniéndose en pie, dijo...». Muchos comentaristas piensan que la escena tiene lugar en casa de Zaqueo. Véase, por ejemplo, E. E. Ellis (*Gospel of Luke*, 221): «durante, o después de, la comida»; M.-J. Lagrange (*Luc*, 489): «levantándose para hacer un brindis festivo». Pero no está claro que ése sea el verdadero significado de la frase. Es obvio que, en *esa* situación, las palabras de Zaqueo podrían sonar como una fanfarronada. Pero las palabras de Jesús en el v. 9 se dirigen a los murmuradores circunstantes, que sólo saben criticar lo sucedido. Lo que el texto significa, en realidad, es que Zaqueo, al oír las murmuraciones de la gente, se detiene ante Jesús y le habla con la mayor deferencia.

Y le dijo al Señor

Una vez más se emplea la expresión *eipen pros* con acusativo. Véase I, 195. Sobre «el Señor», en sentido absoluto, véase la nota exegética a Lc 7,13.

Señor

Sobre «Señor», como término de cortesía (y no en sentido técnico teológico), véase la nota exegética a 5,12.

La mitad de mis bienes se la doy a los pobres

El presente *didōmi* debe interpretarse en sentido «iterativo», como expresión de una costumbre. Cf. Lc 18,12. No hay ningún motivo que obligue a entenderlo en sentido de futuro: «De ahora en adelante, me comprometo a dar...». La «mitad» debe entenderse como una donación voluntaria (no hay ningún indicio de que se trate de una regla a la que Zaqueo tenga que someterse).

Mis bienes

Véase la nota exegética a Lc 8,3. Igual que en Hch 4,32, la expresión se puede entender en su sentido más amplio, que incluye también lo que se adquiere.

Los pobres

Véase la nota exegética a Lc 4,18.

Si a alguien le he sacado dinero

Véase la nota exegética a Lc 3,14. El sentido es estar involucrado en transacciones para ganancia personal, por medio de coacción o chantaje. La frase implica que Zaqueo no se comporta deliberadamente de ese modo; pero, si descubriera que se ha visto implicado en algún negocio de ese tipo, tomaría inmediatamente medidas para repararlo.

Se lo restituiré cuatro veces

Zaqueo procura reparar el daño de acuerdo con la reglamentación del Pentateuco, por ejemplo, Ex 21,37: «cuatro ovejas por oveja (robada)»; cf. 2 Sm 12,6. Pero en Nm 5,6-7 sólo se prescribe «un recargo del veinte por ciento». Compárese esta ley con la costumbre palestinense mencionada en Mur 19,10, un documento de divorcio del año 111 (DJD 2, 105): *wmšlm lrb'yn* («repararé cuatro veces el perjuicio [a los bienes destruidos o dañados durante el matrimonio]»). Véase J. Dauvillier, «Le texte évangelique de Zachée et les obligations des publicains», «Recueil de l'Académie de Legislation» 5/1 (1952) 27-32. Sobre la posterior interpretación rabínica de la ley veterotestamentaria de

restitución, véase *m. Ketub.* 3,9; véase Str-B 2. 250-251. También la legislación romana contemplaba una cuádruple restitución por *furtum manifestum*. Véase F. Raber, *Furtum*, en *Der kleine Pauly* 2, 647-649.

v. 9. *Le contestó*

Quizá se pueda traducir: «dijo a propósito de él». Cf. Lc 20,19; véase E. Schweizer, *Evangelium nach Lukas*, 192. La duda sobre el significado de *eipen pros* con acusativo (sobre el significado habitual, véase I, 195) surge del comentario de Jesús que habla de Zaqueo en tercera persona. Pero el comentario va dirigido a los murmuradores (y de ese modo cuadra mejor como continuación del v. 7). Sin embargo, en el contexto actual del evangelio según Lucas, el comentario de Jesús se dirige tanto al propio Zaqueo como a la gente que lo rodea; o, mejor dicho, a la gente, a través de Zaqueo.

Hoy ha llegado... a esta casa

El adverbio *sēmeron* («hoy»), colocado en primer lugar, ocupa una posición enfática. El término *oikos*, si se entiende como en Hch 10,2; 11,14; 16,15.31; 18,8, puede referirse también a la «familia». Algunos códices (A, D) y la versión Vetus Syriaca añaden la preposición *en* («en esta casa/ familia»). Pero la afirmación de Jesús puede tener otra connotación, por cuanto el que visita esa «casa» es Jesús, el portador de la salvación. El contraste entre la salvación que llega «a esta casa» y las murmuraciones de los críticos es tremendamente significativo.

La salvación

En el evangelio según Lucas, el efecto principal de la vida y muerte de Cristo se manifiesta en las palabras de Jesús. Recuperar a un judío, incluso como Zaqueo, para que llegue a entablar una saludable relación con Dios es perfectamente posible.

Pues también él es hijo de Abrahán

A pesar de su ocupación como recaudador de impuestos, Zaqueo no se ha separado del tronco de Israel. Como cualquier otro israelita, también él tiene derecho a la bendición de Abrahán, especialmente en la forma en que ahora se hace presente por medio de Jesús. Éste es el verdadero fundamento del don de la salvación que Jesús le ofrece a Zaqueo. Y, con permiso de E. Schweizer (TDNT 8. 365), aun si el mero hecho de ser israelita fuera el único motivo para encontrar la salvación, el impacto del episodio radica en que la iniciativa salvífica de Jesús tiene su correspondencia en la actitud abierta de Zaqueo. Sin

embargo, como bien observa I. H. Marshall (*Luke*, 698), la partícula *kathoti* («porque») introduce una motivación anterior, más bien que una prueba subsiguiente. Con todo, algunos comentaristas (E. E. Ellis, *Gospel of Luke*, 220-221; E. Klostermann, *Lukasevangelium*, 185) prefieren entender la expresión «hijo de Abrahán» en un sentido puramente espiritual (como lo hace el apóstol Pablo).

v. 10. *El Hijo del hombre*

Véase la nota exegética a Lc 5,24, y cf. I, 349-355.

Ha venido a buscar lo que estaba perdido y a salvarlo

Tal como lo presenta el evangelio según Lucas, Jesús ha sido enviado no sólo a proclamar el Reino de Dios (Lc 4,43) o a dar cumplimiento a las profecías de consolación del libro de Isaías (Lc 4,18-19), sino a actuar como pastor de su pueblo descarriado, según la palabra de Yahvé a Ezequiel. En la traducción de los LXX, el texto de Ez 34,16 dice así: *to apolōlos zētēsō kai to planōmenon epistrepsō* («buscaré lo perdido y recogeré lo descarriado»). Algunos códices de Lc 9,55 añaden expresamente una alusión a este versículo de Ezequiel. Véase la respectiva nota exegética; y cf. Mt 18,11 (omitido en la edición de Nestle-Aland[26]).

R. Bultmann (HST 155) considera estas palabras del Hijo del hombre como una «formulación tardía», porque en ellas se «aplica al Jesús terrestre el título apocalíptico de Hijo del hombre». Por eso, Bultmann cree que se trata de «un producto helenístico». Y lo mismo piensa F. Hahn, *Titles*, 36. Pero esa explicación no es, ni mucho menos, cierta. Véase J. Jeremias, TDNT 6, 492; J. Dupont, *Béatitudes* 2, 252-254. Por otro lado, como observa I. H. Marshall (*Luke*, 698), el texto de 1 Tim 1,15 nos da una idea de cómo pudo haber sonado la frase en formulación helenística. Para más detalles, véase I. H. Marshall, «The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion», NTS 12 (1965-1966) 342-343. Con todo, no es del todo imposible que el título «Hijo del hombre» se haya introducido posteriormente en un dicho auténtico de Jesús, que vino realmente a buscar y salvar lo que estaba perdido. En la segunda carta de Clemente (*2 Clem* 2.7), el título se convierte en *ho Christos* («Cristo»).

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 19,1-10

Cocagnac, A. M., «L'Évangile (Lc 19,10): Zachée, l'église et la maison des pécheurs», en *As Seign* primera serie 91 (1964) 39-51; nueva serie 62 (1970) 81-91.

Dupont, J., *Béatitudes* 2, 249-254.

Ebel, B., «Das Evangelium der Kirchweihmesse (Lukas 19,1-10), gedeutet im Geist der Väter», en H. Edmonds (ed.), *Enkainia:Gesammelte Arbeiten zum 800 jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24. August 1956* (Patmos, Düsseldorf 1956) 110-122.

Hahn, F., *Titles*, 36, 40-41.

Loewe, W. P., «Towards an Interpretation of Lk 19:1-10»: CBQ 36 (1974) 321-331.

Löning, K., «Ein Platz für die Verlorenen: Zum Formkritik zweier neutestamentlicher Legenden (Lk 7,36-50; 19,1-10)»: BibLeb 12 (1971) 198-208.

O'Hanlon, J., «The Story of Zacchaeus and the Lucan Ethic»: JSNT 12 (1981) 2-26.

Rouillard, P., «Zachée, descends vite»: Vspir 112 (1965) 300-306.

Salom, A. P., «Was Zacchhaeus Really Reforming?»: ExpTim 78 (1966-1967) 87.

Schneider, G., «Der Menschensohn' in der lukanischen Christologie», en R. Pesch y R. Schnackenburg (eds.), *Jesus und der Menschensohn*, 267-282, especialmente 278-279.

Vogels, W., «Structural Analysis and Pastoral Work: The Story of Zacchaaeus (Luke 19,1-10)»: Lumen Vitae 33 (1978) 482-492.

Watson, N. M., «Was Zacchaeus Really Reforming?»: ExpTim 77 (1965-1966) 282-285.

White, R. C., «A Good Word for Zacchaeus? Exegetical Comment on Luke 19:1-10»: Lexington Theological Quarterly 14 (1979) 89-96.

—, «Vindication for Zacchaeus?»: ExpTim 91 (1979-1980) 21.

Willcock, J., «St. Luke xix.8»: ExpTim 28 (1916) 236-237.

125. PARÁBOLA DE LAS DIEZ ONZAS (19,11-27)

19 [11] Como la gente lo escuchaba, añadió una parábola, porque estaba cerca de Jerusalén y se pensaba que el Reino de Dios iba a despuntar de un momento a otro. [12] Jesús les dijo:

—Un hombre noble se marchó a un país lejano para conseguirse el título de rey y volver después. [13] Llamó a diez empleados suyos y les repartió diez onzas de oro, encargándoles:

—Negociad mientras estoy ausente.

[14] Sus conciudadanos, que lo aborrecían, enviaron detrás de él una delegación que dijese: «No queremos a éste por rey».

[15] Cuando volvió con el título real mandó llamar a los empleados a quienes había dado el dinero, para enterarse de lo que había ganado cada uno. [16] El primero se presentó y dijo:

—Señor, tu onza ha producido diez.

[17] Él le contestó:

—Muy bien, eres un empleado cumplidor; como has sido fiel en una minucia, tendrás autoridad sobre diez ciudades.

[18] El segundo llegó y dijo:

—Tu onza, señor, ha producido cinco.

[19] A éste le dijo también:

—Pues toma tú el mando de cinco ciudades.

[20] El otro llegó y dijo:

—Señor, aquí está tu onza; la he tenido guardada en un pañuelo. [21] Te tenía miedo porque eres hombre exigente, que reclamas lo que no prestas y siegas lo que no siembras.

[22] Él contestó:

—Por tu boca te condeno, empleado inútil. ¿Conque sabías que soy exigente, que reclamo lo que no presto y siego lo que no siembro? [23] Pues razón de más para poner mi dinero en el banco. Al volver yo lo habría cobrado con los intereses.

[24] Entonces dijo a los presentes:

—Quitadle a éste la onza y dádsela al que tiene diez.
25 Le replicaron:
26 —Señor, si ya tiene diez onzas.
—Os digo que a todo el que produce se le dará, y que al que no produce se le quitará hasta lo que tiene. 27 Pero a esos enemigos míos que no me querían por rey traedlos acá y degolladlos en mi presencia.

COMENTARIO GENERAL

En la recensión evangélica de Lucas, el último episodio del viaje de Jesús a Jerusalén es una parábola sobre un noble que, a punto de salir para un largo viaje, confió a sus empleados una pequeña cantidad de dinero para que negociaran con ella (Lc 19,11-27). Al venir inmediatamente después del episodio de Zaqueo (19,1-10), el pasaje funciona como una especie de comentario sobre el uso correcto de los bienes materiales, de modo que los dos episodios constituyen una contribución al tema propio de Lucas sobre el uso que los discípulos deberán hacer de las riquezas. Por otra parte, la forma que tiene la parábola en el evangelio según Lucas, con su referencia a la realeza, prepara ya la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, en el episodio siguiente (Lc 19,28-40). Pero, al mismo tiempo, la parábola está colocada en un contexto en el que actúa como correctivo de las expectativas escatológicas de la gente, un aspecto que el evangelista introduce en esta parte de su relato. Aunque es verdad que el Reino de Dios «está entre vosotros» (17,21), hay un sentido en el que «no va a manifestarse inmediatamente». Sobre Jerusalén como término de la narración del viaje de Jesús, véase III, 178-179.

La parábola de las onzas de oro carece de paralelo en la recensión de Marcos, aunque el texto de Mc 13,33-37 puede tener —superficialmente— una cierta semejanza con esta parábola. Lo que no se puede negar es su relación con la parábola de los millones en el evangelio según Mateo (cf. Mt 25,14-30). Sin embargo, las diferencias entre las dos versiones de la parábola son de tal naturaleza, que los comentaristas están divididos en cuanto a la correcta interpretación de las relaciones mutuas.

En el evangelio según Mateo, un hombre que va a emprender un largo viaje confía a tres de sus empleados la cantidad de cinco millones, dos millones, y un millón, respectivamente. Los dos primeros negocian con las cantidades asignadas, mientras que el tercero cava un

hoyo en la tierra y esconde allí su asignación. A su regreso, el señor recompensa a los dos primeros, poniéndolos «al frente de muchas cosas» e invitándolos a participar «en la fiesta de su señor». Pero al tercero lo condena como «empleado negligente y cobarde», lo priva del millón que le había confiado (ordena que se entregue al que tiene diez), y lo «arroja a las *tinieblas exteriores, donde sólo hay llanto y rrechinar de dientes*» (Mt 25,30). Aparte del último versículo, que es una clara adición del evangelista, y de ciertos detalles que ya han aparecido antes en la narración (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51 [cf. Lc 13,28]), la forma de la parábola es bastante directa y sumamente sencilla. Está encuadrada en el marco del discurso escatológico de Jesús, según la recensión de Mateo, inmediatamente después de la parábola de las diez muchachas, que termina con la frase: «Estad en vela, porque no sabéis el día ni la hora». En ese contexto, la parábola añade a la actitud de vigilancia ante el regreso del señor la idea de un juicio sobre el empleo responsable de los bienes que el propio señor confía a sus empleados. A los dos primeros no sólo «se les pone al frente de muchas cosas», sino que, además, se les recompensa con una invitación a «participar en la fiesta de su señor», mientras que al criado negligente se le da el castigo que merece su desidia. De ese modo, no sólo se exhorta al discípulo cristiano a que se mantenga vigilante en espera de la vuelta del Señor, sino que se le exige que saque el mayor rendimiento de los recursos que libre y generosamente se le han confiado.

En la recensión de Lucas, la parábola propiamente dicha (más o menos, vv. 13-27) tiene la misma estructura que la parábola original y produce un impacto semejante. Un noble que va a emprender viaje a una región lejana para obtener el título de rey confía a cada uno de sus diez empleados una onza de oro, con la recomendación de que negocien con ella durante su ausencia. A su regreso, el señor llama a cuentas a tres de sus servidores. Los dos primeros han negociado con su capital y lo han multiplicado, uno por diez y otro por cinco; pero el tercero se ha contentado con poner a buen recaudo la onza de oro que le había confiado su señor. Para los dos primeros, el premio consiste en darles autoridad sobre diez y cinco ciudades, respectivamente, mientras que al tercero, el empleado «inútil», se le quita la onza que ha guardado y se le da al que con la suya ha ganado diez. Aunque la recensión de Lucas no da detalles sobre el castigo del inútil (arrojarlo a las tinieblas exteriores), el significado de esta sección de la parábola es semejante al de la versión que se recoge en el evangelio según Mateo. Al discípulo

cristiano se le exhorta una vez más a la vigilancia en espera del regreso del Señor y se le insta a que produzca fruto con los dones que libre y generosamente se le han confiado para comportarse en la vida.

Pero en el evangelio según Lucas, la parábola contiene ciertas diferencias de gran importancia, que no se reducen ni al mero cambio de «millones» por «onzas de oro», ni a una simple variación del número de criados (cinco, dos, y uno [Mt], frente a diez [Lc] de los que sólo se piden cuentas a tres, que han obtenido como beneficio diez, cinco, y cero onzas, respectivamente), ni a la forma de la recompensa (material, en la versión de Lucas; material y espiritual, en la redacción de Mateo), sino que el contexto específico en el que se propone la parábola en el evangelio según Lucas y las adiciones que aporta el propio evangelista alteran el significado esencial del pasaje.

Concretamente, en la versión de Lucas, la parábola pretende corregir la impresión de la gente, de que el Reino de Dios iba a manifestarse de un momento a otro (v. 11). Ese correctivo incrementa la necesidad de una actitud vigilante, pero también añade una nueva dimensión a la necesidad de comportarse adecuadamente en la vida, con el fin de producir fruto según las cantidades asignadas a cada uno de los empleados, mientras el señor está de viaje «hacia un país lejano». Con eso se hace clara referencia al retraso en la manifestación del Reino de Dios. Por otra parte, el hombre que se va de viaje no es sólo «de noble cuna», sino que va a «conseguirse el título de rey» (v. 12). A pesar de que algunos de sus conciudadanos no lo tienen en gran aprecio, e incluso tratan de impedir que obtenga la realeza (v. 14), él vuelve efectivamente como rey (v. 15a), y no sólo para ajustar cuentas con sus empleados, sino para castigar a sus oponentes (v. 27). Una nueva variante, de menor importancia, es la adición del comentario de los cortesanos: «Pero, señor, ¡si ya tiene diez!» (v. 25). Hay que observar que las adiciones propias de Lucas están sólo parcialmente relacionadas con el núcleo esencial de la parábola (común a las recensiones de Lucas y de Mateo), pero constituyen el mayor problema para entender correctamente la relación entre las dos versiones.

Los comentaristas antiguos (especialmente, los católicos) solían considerar estas dos recensiones como dos parábolas distintas, pronunciadas por Jesús en diferentes contextos y dirigidas a distintos auditorios. Véase, por ejemplo, A. Feuillet, L. Fonck, N. Geldenhuys, P. Joüon. J. Knabenbauer, A. Plummer, P. Schanz, J. M. Vosté, T. Zahn, y otros. Actualmente, esa interpretación está prácticamente abandonada, sobre

todo por los evidentes paralelismos entre los núcleos de las dos versiones (Lc 19,13.15b-23.24b.26 = Mt 25,15.19-27.28.29) y por fórmulas comunes (o casi idénticas) como «empleado cumplidor» (Lc 19,17), «te tenía miedo» (19,21), «porque eres hombre exigente» (19,21), «reclamas lo que no prestas» (19,21), «empleado inútil» (19,22), «con que sabías» (19,22), «siego lo que no siembro» (19,22), «mi dinero en el banco» (19,23), al volver yo lo habría cobrado con los intereses» (19,23), «quitadle a éste la onza» (19,24), «dádsela al que tiene diez» (19,24), «al que no produce se le quitará hasta lo que tiene» (19,26). Estos paralelismos sugieren que, en realidad, las dos versiones responden a una única parábola primitiva.

Otra interpretación de las relaciones entre las dos formas consiste en postular que Lucas y Mateo tomaron la parábola de sus respectivas fuentes «L» y «M». Así piensan, por ejemplo, F. Hauck, A. Weiser, G. Schneider, T. W. Manson, J. Lambrecht, y otros. Desde luego, ésta es una solución más plausible, pero tampoco explica adecuadamente las semejanzas de fondo, especialmente las de los vv. 21-24a.

Para la gran mayoría de los intérpretes, tanto Mateo como Lucas tomaron de «Q» el núcleo de la parábola (véase I, 142; cf. S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle*, 288-298). Con todo, ¿sería posible que la formulación de la parábola en el evangelio según Lucas (vv. 12-27) estuviera ya de esa forma en «Q», y hubiera sido simplificada por Mateo? Hay comentaristas que se inclinan por esta solución (por ejemplo, J.-M. Lagrange, *Luc*, 490-492; J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* [RNT I, Ratisbona [5]1965] 348-350). Puesto que la recompensa que se da a los dos primeros empleados consiste en la autoridad sobre ciudades, algunos deducen de ahí que el señor poseía ya desde un principio la condición de rey. Se observa, además, que es difícil que Lucas hubiera modificado tan drásticamente la parábola como para introducir, contra su costumbre, los versículos adicionales (vv. 14.24a.25.27), mientras que, por otro lado, sería aceptable la hipótesis de que Mateo hubiera simplificado la parábola original para adaptarla a la parábola del criado fiel y responsable (Mt 24,45-51). Pero, al mismo tiempo, resulta difícil admitir que Mateo hubiera operado esa reducción, si la forma de la parábola, tal como se recoge en la recensión de Lucas (vv 12-17), hubiera estado ya en «Q», sobre todo, porque esa forma cuadra perfectamente en el contexto del discurso escatológico de Jesús. Es difícil explicar qué fruto podría haber reportado a Mateo esa clase de simplificación.

Por todo eso, parece que lo mejor es pensar que el núcleo de la parábola, tal como se encuentra en la recensión de Lucas, estaba ya en «Q» en una forma muy semejante a la que actualmente posee en el evangelio según Mateo, aunque con algunas diferencias. Es más probable que la versión original de «Q» hablara de «diez empleados» (que Mateo habría *reducido a «tres») que no que Lucas haya introducido diez, para olvi*darse de ellos casi de inmediato. Mateo habría reducido el número de empleados para acomodar su recensión al estereotipo de parábola con tres actores. Igualmente, habría cambiado el término *mna* («onza»), que sólo aparece en el evangelio según Lucas en todo el Nuevo Testamento, por el de *talanta* (que Mateo emplea también en 18,24, pero que Lucas no utiliza jamás). De ese modo, Mateo obtiene una cantidad más plausible de dinero, con la que deben negociar los empleados del señor. Por otro lado, la reducción de una cantidad más grande a otra más pequeña, como sucede en la recensión de Lucas, se ve también en otras parábolas, como la del gran banquete (Lc 14,17-20, donde sólo tres de «los invitados» rechazan la invitación) y la del administrador infiel (Lc 16,5-7, donde sólo dos de «los deudores» modifican sus recibos).

Los vv. 12,14,24a,27 plantean una nueva dificultad. Si no formaban parte de la parábola original, ¿de dónde provienen? Hoy día se ofrecen dos soluciones. Algunos comentaristas consideran estos versículos como parte de una parábola autónoma (la del pretendiente al trono), que se habría fundido con ésta de las onzas de oro. Ésa es la opinión de W. E. Bundy, D. Buzi, G. B. Caird, E. E. Ellis, A. George, F. Hahn, A. von Harnack, E. Hirsch, J. Jeremias, G. D. Kilpatrick, P. Perkins, A. Schlatter, C. W. F. Smith, F. D. Weinert, J. Wellhausen, M. Zerwick. Lucas habría tomado esos elementos de «L» y los habría introducido aquí para explicar el retraso de la Parusía, pues presenta al protagonista a punto de emprender viaje «a una región lejana». Esta solución tiene la ventaja de referir de alguna manera el material adicional al propio Jesús, aparte de que cuenta con el apoyo de una fraseología tradicional (no lucano) que se detecta claramente en estos versículos.

Otros comentaristas prefieren considerar esos versículos como redacción personal del propio Lucas, que los habría añadido para explicar el retraso de la manifestación del Reino, a tenor del v. 11 claramente compuesto por el propio evangelista. Así piensan G. Bouwman, R. Bultmann, J. M. Creed, M. Didier, C. H. Dodd, E. Grässer, F. Hauck, A. Jülicher, E. Klostermann, A. Loisy, T. W. Manson, W. Michaelis, G. Schneider, S. Schulz y otros.

No es fácil decidir entre las dos alternativas. La solución responde en ambos casos al problema real sobre la débil conexión de estos versículos con el núcleo de la parábola propiamente dicha. A favor de la segunda posibilidad, es decir, considerarlos como pura redacción de Lucas, se puede aducir la evidente alegorización que estos versículos confieren a la parábola en su conjunto. Es evidente que la parábola sobre la vigilancia y la responsable cooperación humana con las bendiciones otorgadas por Dios encierra otros matices que proceden de una época y un lugar muy distintos del que se presupone en el estadio I de la tradición evangélica.

En resumen, el v. 11 deberá considerarse como composición personal de Lucas, lo mismo que los vv. 12,14,15a,25,27. También se detectan indicios de redacción lucana en el v. 13 (*eipan pros* con acusativo [véase I, 195]), v. 16 (*paregeneto* [I, 189], *ho prōtos* seguido de *ho heteros*), v. 17 (*elachistō* [posiblemente]), y v. 24a (*kai tois parestōsin eipen*). El resto (vv. 13a,15b,16b-23,24b,26) deberá atribuirse a «Q». Hay que observar también que Lc 19,26 es un duplicado. Esta forma procede de «Q», mientras que Lc 8,18 revela una manipulación redaccional de su fuente «Mc» (Mc 4,25; cf. I, 145).

Se ha sugerido también que el *Evangelio de los Nazarenos* § 18 (véase Hennecke-Schneemelcher, *NTApocrypha* 1, 149) ofrece otra formulación de esta misma parábola: «...[Un hombre] tenía tres criados...; uno de ellos dilapidó los bienes de su señor con prostitutas y gentes de mala vida, otro duplicó las ganancias, y el otro fue y escondió sin más el dinero que le había confiado su amo. De acuerdo con su comportamiento, uno fue aceptado (y con regocijo) por su señor, otro fue simplemente despedido, y el tercero fue enviado a prisión. No sé si la amenaza que pronuncia el evangelio según Mateo contra el criado holgazán e improductivo se refiere realmente a él o, por epanalepsis, al que se había entregado a fiestas y borracheras». Esta versión es, obviamente, una fusión de la parábola del hijo pródigo (Lc 15) con la forma que tiene nuestra parábola en el evangelio según Mateo.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, Lc 19,11-27 consta de una «parábola» (vv. 12-24, 27) a la que se ha añadido en el v. 26 un «dicho» del Señor que ya se encontraba en «Q». Los vv. 12,14,15a,27 constituyen una clara alegorización de la parábola propiamente dicha. Todo el conjunto, parábola y versículos alegorizantes, no sólo tiene un significado específico, sino que funciona como correctivo del v. 11c, donde se habla de las expectativas populares de una inminente manifestación del Reino. El v. 25 es una clara adición del propio evangelista.

Podríamos preguntarnos cuál fue el significado de la parábola, como la pronunció el propio Jesús. en el estadio I de la tradición evangélica. Se puede aceptar, con C. H. Dodd (*Parables*, 118), que «el principal centro de interés reside en el ajuste de cuentas con los empleados, y en particular en la postura precavida del tercero». J. Jeremias (*Parables*, 61) comparte esa interpretación. Por otro lado, los dos presentan al personaje como símbolo del «judío piadoso» (Dodd), o de «los letrados» (Jeremías), a los que se ha confiado la palabra de Dios. Aunque esa línea de interpretación no es absolutamente imposible, está lejos de ser convincente. Lo más probable es que Jesús se refiriera a los que tenía a su alrededor, a los que él había confiado su propio mensaje: «A vosotros se os ha concedido comprender los secretos del Reino de Dios» (Lc 8,10). Pues bien, precisamente a esos discípulos (o «empleados») se los exhorta a que saquen el mayor rendimiento de los dones que se les han confiado, con vistas al día en que Dios les pida cuentas. Para una reflexión ulterior, véase M. Didier, *La parabole des talents*, 268; I. H. Marshall, *Luke*, 702.

En el contexto del evangelio según Lucas, la parábola adquiere un nuevo matiz por el correctivo que aplica a las expectativas populares sobre la inminente aparición del Reino de Dios. Al discípulo cristiano se le recuerda que se le han confiado «los secretos del Reino» como don libre y generoso del que podrá esperar una recompensa, aunque eso depende de la responsabilidad con la que haya hecho fructificar los dones que Dios le ha concedido. De ese modo, si es verdad que la parábola subraya la noción de recompensa por el comportamiento personal, también insiste en la gratuidad del proceso que implica esa actitud. Es evidente que el discípulo podrá responder a esa gratuidad con obediencia y sumisión, como los dos primeros empleados, o con desobediencia y obstinación personal, como el tercero. El énfasis recae sobre este último por medio de una amonestación, pues ha sustituido la obediencia al encargo de su amo («Negociad») por su propia concepción minimalista de la cooperación y por su juicio personal sobre el carácter de su señor. Nótese, de paso, que la forma de la parábola en el evangelio según Lucas no presenta a ese empleado como «negligente» (cf. Mt 25,26), sino como «inútil», es decir, pura y simplemente como rebelde, como desobediente. En definitiva, no ha cumplido con su obligación y, por tanto, es un empleado «improductivo» (Lc 17,10), aunque en un sentido diferente.

La adición de los versículos alegorizantes inculca esa lección todavía con más claridad. De hecho, ese «noble» que emprende un largo viaje

para obtener el título de rey es el propio Jesús, Hijo de Dios, que está para empezar su «subida» (su «ascensión») al Padre desde la ciudad en la que va a consumarse su destino. En esa subida se le reconocerá como rey, es decir, como Mesías glorificado (cf. Lc 24,26; Hch 2,32-36), que un día volverá para celebrar el juicio definitivo (cf. Hch 1,11; 3,20-21; 17,31). Según la parábola ya alegorizada, cuando el Señor vuelva hará dos cosas: (a) él en persona ajustará cuentas con sus empleados, a los que confió la proclamación del Reino; y (b) se vengará de sus compatriotas de Palestina, que no quisieron reconocerlo como rey (Lc 23,18; cf. Hch 3,17). Para una interpretación diferente, véase L. T. Johnson, «Lukan Kingship».

En la recensión de Lucas, el final de la parábola (alegorizada) es especialmente incisivo. La onza confiada al tercer empleado se entrega al primero como recompensa añadida (un detalle heredado de «Q»). A pesar de la intervención de los cortesanos, que recuerdan al señor que ese empleado ya tiene diez onzas, el hecho (al parecer, arbitrario) de añadir una onza más a las que ya ha ganado el primero subraya que la recompensa por la cooperación humana con las bendiciones del Reino, aunque es fruto de una pura benevolencia, está por encima de toda capacidad humana de apreciación. El Señor mantiene su absoluta soberanía. Aunque ha sido extraordinariamente generoso con sus empleados, cuando llegue el día de ajustar cuentas con ellos no sólo los recompensará por su trabajo, sino que lo hará de un modo que supera todas las expectativas y todos los cánones de merecimiento.

La parábola, tal como se presenta en el evangelio según Lucas, se ha considerado como un ejemplo del antisemitismo del propio evangelista, sobre todo por su referencia a la venganza sobre los enemigos de Jesús («sus conciudadanos»), que llega hasta el exterminio. Quizá aquí se exprese esa idea con más claridad que en otros pasajes que también se han aducido para corroborar ese aspecto. Piénsese lo que se quiera sobre este punto, el hecho es que, por una parte, cuadra perfectamente con el tema lucano del rechazo de Jesús (que aparece ya desde Lc 4,16-30), pero, por otra parte, el contraste entre los empleados eficientes y los adversarios de Jesús está en la línea de otro tema de Lucas que abarca las dos partes de su obra, la reconstitución del pueblo de Dios (véase I, 321). De cualquier modo, no se puede identificar sin más a los criados fieles con los paganos que se convierten a la fe cristiana. Para más detalles, véase H. Conzelmann, *Theology*, 146.

NOTAS EXEGÉTICAS

19 v. 11. *Como la gente lo escuchaba*

Sin duda, se hace referencia al comentario de Jesús sobre la afirmación de Zaqueo y las murmuraciones de los circunstantes (Lc 19,7-10). En realidad, no se dice que Jesús entrara en casa de Zaqueo, a pesar de lo que piensa E. Klostermann, *Lukasevangelium*, 186. Es evidente que Jesús y Zaqueo se encuentran todavía junto a la higuera. El evangelista emplea un genitivo absoluto (sobre esa construcción, véase I, 185) para referirse a un auditorio genérico, en el que habrá que incluir a la gente (v. 7), a los discípulos y a otras personas (quizá, los oponentes).

Añadió una parábola

El evangelista emplea aquí el participio de aoristo *prostheis* con un verbo en indicativo, que responde a un influjo de los LXX (cf. BDF § 419.4, 435b), en una construcción en la que está implicado uno de sus verbos favoritos. Véase I, 189. Sobre el término «parábola», véase la nota exegética a 5,36.

Porque estaba cerca de Jerusalén

Se indica con toda precisión el verdadero objetivo del relato del viaje, a pesar de que Jesús todavía se encuentra, presumiblemente, en Jericó. Flavio Josefo (*Bell.* 4. 8,3 § 474) dice que la distancia entre Jericó y Jerusalén era de «ciento cincuenta *stadioi*» (unos veintisiete o veintiocho kilómetros). Pero, mientras que Jerusalén está situada a unos 750 m. de altitud, Jericó se encuentra a unos 250 m. bajo el nivel del Mediterráneo. Por consiguiente, el viaje a la ciudad en la que deberá cumplirse el destino de Jesús supone una continua subida. Es el comienzo de una verdadera «ascensión», que habrá que interpretar en un sentido más profundo. Sobre el nombre *Ierousalēm*, véanse las notas exegéticas a 2,22; 10,30; cf. I, 273-279 y *supra*, 178-179. El orden de las palabras en esta frase es diferente en algunos códices griegos (véase el aparato crítico de las diversas ediciones), aunque el sentido no se ve seriamente afectado.

Y se pensaba

No está claro a quién se refiere el pronombre *autous* en este contexto de la narración de Lucas; lo más probable es que haya que interpretarlo simplemente como un indefinido con el que se expresan, de manera genérica, las expectativas escatológicas del pueblo. En el evangelio según Lucas, Jesús ya ha

enseñado a sus discípulos que deben orar por la venida del Reino (Lc 11,2). Por otro lado, al principio del libro de los Hechos de los Apóstoles, los discípulos preguntarán a Jesús resucitado si en ese momento «va a restaurar el reino de Israel» (Hch 1,6). En la posterior tradición judía se pensaba que «el Reino de Yavé Sebaot se iba a manifestar sobre el monte Sión y el poder de Yavé Sebaot se habría de revelar sobre Jerusalén» (*Tg. Is* 31,4-5). Véase sobre este punto H. Conzelmann, *Theology*, 74.

El Reino de Dios

Véase la nota exegética a 4,43. Cf. I, 261, 390-391.

Iba a despuntar

Véase Flavio Josefo (*Ant.* 2, 16,2 § 339; 7. 13,3 § 333; *Or. Sib.* 3. 46-48; *AsMo* 10,1-7. Para más detalles, véase S. Aalen, «"Reign" and "House" in the Kingdom of God in the Gospels», NTS 8 (1961-1962) 215-240, especialmente, 221. Con permiso de L. T. Johnson (*Lucan Kingship*, 150), el verbo *anaphainein* no se puede entender aquí en el sentido de «iba a proclamarse».

De un momento a otro

Sobre el empleo que hace Lucas del adverbio *parachrēma*, véase la nota exegética a 1,64. En este pasaje no se pone en labios de Jesús una referencia expresa a la manifestación del Reino; más bien, el evangelista le atribuye una parábola compuesta de varios elementos, que trata de corregir las expectativas populares. No hay ninguna conexión entre esas expectativas y las palabras que Jesús dirige a Zaqueo.

v. 12. *Un hombre noble*

La frase introductoria *anthrōpos tis* («un cierto individuo») ya ha aparecido en 10,30; 14,2.16; 15,11; 16,1.19, y frecuentemente con un predicado que lo determina. Sobre *eugenēs* («de origen noble»), cf. Hch 17,11; 1 Cor 1,26.

Se marchó

Lucas emplea una vez más su término favorito *eporeuthē*. Véase I, 281.

A un país lejano

Cf. Lc 15,13. Este detalle constituye o, por lo menos, implica un correctivo a la espera de una manifestación «inmediata» del Reino. Entre la marcha

del personaje y su regreso transcurrirá un buen espacio de tiempo. Aunque la alegorización de la parábola es evidente en la formulación de Lucas, los detalles cronológicos tampoco están ausentes en el texto de Mateo (cf. Mt 25,19: «al cabo de mucho tiempo volvió el señor». Compárese con Mc 13,34.

Para conseguirse el título de rey

Sin duda, se hace referencia a la obtención del título de «rey vasallo» con respecto a un soberano de la cuenca mediterránea. Aunque ese detalle puede proceder de un hecho histórico realmente acontecido en Palestina, se incluye en la parábola sólo por verosimilitud.

Durante mucho tiempo, los romanos fueron más bien reacios a conceder el título de *rex* a los gobernantes de las diversas regiones de su imperio, aunque terminaron por concedérselo a algunos reyezuelos de las provincias orientales. Por ejemplo, el año 40 a.C., Herodes el Grande obtuvo por una decisión del senado romano (*senatusconsultum*), presidido por Marco Antonio, la potestad de «gobernar como rey» (*basileuein*) y recibió la felicitación del propio Marco Antonio «el primer día de su reinado» (Flavio Josefo, *Bell.* 1. 14,4 § 284-285). Pero Herodes tuvo que conseguirse el reino, la antigua etnarquía de Hircano II, mediante la derrota de los partos con ayuda de las legiones romanas. A la muerte de Herodes el Grande, su hijo mayor, Arquelao, heredó la mitad del reino (Judea, Samaría e Idumea), según los términos de un legado incluido en el testamento de su padre. También Arquelao pretendió asumir el título de «rey» y viajó a Roma con el fin de conseguirlo (véase Flavio Josefo, *Ant.* 17. 9,1-3 § 208-222; *Bell.* 2. 2,2 § 18). En el caso de Arquelao se envió a Roma una delegación de cincuenta notables de Palestina, tanto judíos como samaritanos, para oponerse a la concesión del título y abogar por la autonomía de la provincia (véase Flavio Josefo, *Ant.* 17. 11,1-2 § 299-314; *Bell.* 2. 6,1-2 § 80-92). Finalmente, el emperador Augusto otorgó a Arquelao el título de «etnarca». Véase también la pretensión de Herodes Agripa, según Flavio Josefo, *Ant.* 18. 6,11 § 238, donde se utiliza el término *archē* («autoridad») y no *basileia* («realeza»). Sobre el significado de *basileia* en este pasaje, véase la nota exegética a Lc 22,29.

v. 13. *Diez empleados*

Se trata de agentes comisionados por el señor para actuar en su nombre en transacciones financieras y mercantiles, según el sistema por entonces vigente en Palestina.

Diez onzas de oro

Literalmente: «diez minas». El término griego *mna* sólo aparece en este pasaje, en todo el Nuevo Testamento. Como unidad monetaria, es frecuente

en la literatura griega, tanto de la época clásica como del período helenístico, en los papiros procedentes de Egipto (véase MM 414) y en la traducción de los LXX (1 Re 10,17; Esd 2,69; Neh 7,71; 1Mac 14,24). Pero se trata de un término originariamente semítico, que responde con toda probabilidad al arameo *mĕnā'* (de la raíz *mny* «contar»). La moneda griega *mna*, equivalente a cien dracmas áticas (unos veinticinco euros), no era más que la sexta parte de un «talento» (*talanton*), que es el término utilizado en el evangelio según Mateo (Mt 25). En cualquier caso, una onza por cabeza era una cantidad bastante exigua, y difícilmente es una muestra de la generosidad del personaje noble; de hecho, los soldados de Marco Antonio consideraban una paga de quinientas dracmas como una verdadera tacañería (Apiano, *Bell. Civ.* 3.42 § 177). Pero insistir en la cuantía de la donación equivale a perder de vista el aspecto esencial de la gratuidad del don que se confía a los diez empleados.

Negociad

La formulación de Lucas emplea el imperativo, que supone un verdadero mandato. Dos de los empleados obedecen, mientras que el tercero se rebela. En el evangelio según Mateo, las cantidades de cinco, dos y un millones («talentos») se confían a los empleados «según sus capacidades» (Mt 25,15), lo cual implica una visión diferente de la del evangelio según Lucas, en la que da la impresión que se considera a todos, al menos implícitamente, como iguales.

Mientras estoy ausente

Aquí se emplea el verbo *erchesthai* («marcharse») de una manera un tanto peculiar, ya que por lo general significa «venir», «volver». De ahí que muchos comentaristas traduzcan la frase por «mientras vuelvo». Véase E. Klostermann, *Lukasevangelium*, 186; BAGD 311. Pero eso es violentar el sentido de la frase preposicional *en hō* que, a pesar de lo que dice BDF § 383.1, no aparece en ningún sitio con el significado de «hasta que». La expresión significa «mientras»; de modo que habrá que entender el verbo *erchesthai* en el sentido bastante inusual, pero atestiguado en los textos, de «marcharse», «ausentarse». Cf. Lc 9,23; 14,27; 15,20.

v. 14. *Una delegación*

La recensión de Lucas emplea aquí el término *presbeian*, forma abstracta de *presbeis* («enviados», «delegados»), que es la que utiliza Flavio Josefo en su relato sobre los oponentes de Arquelao (*Ant.* 17. 11,1 § 300).

v. 15. *Cuando volvió*

Literalmente: «Y sucedió que, a su regreso, después de haber obtenido el título de rey, ordenó que se presentaran los empleados a los que...». El evan-

gelista utiliza la expresión *kai egeneto*, seguida de la conjunción *kai* y verbo en indicativo (*eipen*).

Con el título real

Literalmente: «habiendo obtenido la realeza». Véase Flavio Josefo, *Ant.* 17. 13,1 § 339.

Lo que había ganado cada uno

En algunos códices (A, R, W, Θ, $f^{1.13}$ y la tradición textual «koine») se lee *tis ti diepragmateusato*, en singular, pero en los códices más fiables (א, B, D, L, Ψ, etc.) se lee el plural *diepragmateusanto*.

v. 16. *El primero se presentó*

El orden sigue con *ho deuteros* («el segundo») en el v 18 y con *ho heteros* («el otro») en el v 20. Véase el uso lucano de *ho prōtos* («el primero») en Lc 14,18-20; 16,5.7.

Ha producido diez

La verosimilitud de esa transacción en el contexto económico de la Palestina contemporánea ha sido estudiada por J. D. M. Derrett, «Law in the New Testament: The Parable of the Talents and Two Logia», ZNW 56 (1965) 184-195, especialmente 190.

v. 17. *Muy bien*

El adverbio *euge* se utiliza también en la traducción de los LXX (Job 31,29; 39,25; Sal 35,21).

Fiel en una minucia

Aunque el adjetivo (superlativo) *elachistos* («irrelevante», «mínimo») es uno de los favoritos de Lucas (véase I, 188), en este caso es posible que proceda de «Q», donde cuadraría perfectamente con la pequeña cantidad de «una onza», que es lo que se confía al empleado. El texto de Mt 25,21 lee *epi oliga* («en lo poco»), una modificación más acorde con las cantidades que se establecen en su versión de la parábola. Cf. Lc 16,10.

Tendrás autoridad sobre diez ciudades

El imperativo que se emplea aquí (*isthi*) tiene sentido perifrástico. Cf. Lc 12,35. Las «diez ciudades» son parte del reino que el señor acaba de con-

seguir. La recompensa material es una adaptación redaccional del propio evangelista, para que cuadre con la situación de la parábola ya alegorizada, y difiere de la formulación de Mateo, donde no sólo se mantiene la recompensa material (procedente de «Q»): «te pondré al frente de mucho», sino que se añade un dato redaccional que alegoriza a su modo la parábola: «pasa a [celebrar] la fiesta de tu señor», es decir, «participa en la alegría espiritual escatológica». Para ulteriores detalles, véase J. Jeremias, *Parables*, 60, nota 42.

v. 18. *El segundo llegó y dijo*

Así dice en la mayor parte de los códices griegos más fiables; sin embargo, en el códice D se lee: «el *otro* se presentó y dijo». Cf. v. 20.

v. 19. *Pues toma tú el mando de cinco ciudades*

La recompensa se formula aquí con el simple imperativo *ginou*. La frase es, prácticamente, una repetición del v. 17. El valor de la repetición literaria consiste en agudizar el contraste entre los dos empleados cumplidores y el improductivo.

v. 20. *El otro*

El artículo definido *ho* se omite en numerosos códices griegos (A, W, Ψ, 063, y la tradición textual «koine») donde dice: «Y llegó otro y dijo». Pero en los códices más fiables (ℵ, B, D, L, R, Θ, $f^{1.13}$, etc.) se encuentra el artículo definido. No cabe duda de que la omisión del artículo en el primer grupo de códices pretende suavizar el relato, ya que inicialmente se habló de «diez empleados». La lectura con artículo es *lectio difficilior*, aunque responde a un influjo del estereotipo de tres actores en la narración parabólica. Es probable que el artículo ya estuviera en «Q».

La he tenido guardada en un pañuelo

El término griego *soudarion* proviene del latín *sudarium* («paño para limpiarse el sudor» de la cara y del cuello). Cf. Hch 19,12; Jn 11,44; 20,7. En la recensión de Mateo (Mt 25,25) el tercer empleado esconde su millón bajo tierra. En ambos casos, la acción es señal de negligencia (en Mateo) o de clara desobediencia (en Lucas). Prescindiendo de la opinión de J. Jeremias (*Parables*, 61), la negligencia en la aplicación de las leyes o costumbres de Palestina en materia de seguros no tiene nada que ver con el significado de la parábola.

v. 21. *Te tenía miedo*

También en Mt 25,25 se expresa esa misma sensación de miedo. No hay motivo para considerar ese miedo como el núcleo de la parábola, que se ha-

bría construido sobre un presunto dicho tradicional que reflejaría la sensación de amargura que invadió a los judíos ante la idea de que Yahvé había abandonado a su pueblo elegido (cf. Sal 119,120; Job 4,14; 23,13-17), cuya misión consistía en preservar las tradiciones de los antepasados mientras Yahvé parecía ausente. Eso sería forzar indebidamente el sentido de la parábola, con permiso de L. C. McGaughy, «The Fear of Yahweh and the Mission of Judaism», 235-245. Véase P. Perkins, *Hearing the Parables*, 149-150. Se trataría de una innecesaria alegorización de la parábola. El «miedo» se explica en las frases que siguen a continuación.

Eres hombre exigente

El adjetivo griego *austēros* («severo», «estricto») se encuentra en textos griegos extrabíblicos aplicado al inspector gubernamental de finanzas (Papiro Tebtunis 315,19; véase MM 93). Por eso, se puede decir que, para presentar al señor, Lucas emplea una terminología más apropiada que la que utiliza Mateo, al describirlo como «duro», «cruel», «inhumano».

Reclamas lo que no prestas

La expresión suena como un proverbio, y se han encontrado ciertos paralelismos en otros escritores griegos. Véase Flavio Josefo, *Apion.* 2. 30 § 216; Platón, *Leyes* 11.913C; Eliano, *Varia hist.* 3,46. Véase C. Taylor, «Plato and the New Testament», JTS 2 (1901) 432; F. E. Brightman, «Six Notes», JTS 29 (1927-1928) 158-165, especialmente 158. Es difícil determinar si Lucas ha añadido esta frase al texto originario de «Q», o si es Mateo el que la ha omitido, pues no aparece en su formulación de la parábola. Lo más probable es lo primero.

Siegas lo que no siembras

Es decir, en tiempo de cosecha, arramblas con el producto de las faenas de un tercero. Si en los vv. 17, 19 se ha presentado al señor recompensando generosamente a los dos primeros empleados, aquí se le caricaturiza como un severo explotador.

v. 22. *Él contestó*

La recensión de Lucas conserva el presente histórico *legei*, procedente de «Q». Véase I, 184.

Por tu boca te condeno

El verbo *krinein* tiene a veces un matiz de juicio desfavorable (*katakrinein*). Véase BAGD 452, y la nota exegética a 20,47. En algunos códices, el

verbo *krinō* va acentuado como presente de indicativo, no como futuro; otros códices omiten el pronombre *se* (en acusativo). El señor no pretende defenderse de las acusaciones, sino que juzga al empleado por sus propias palabras; en concreto, lo juzga por su mínima cooperación con la abundancia de dones que él le ha proporcionado. No es que haya perdido lo que el señor le había confiado generosamente; incluso lo ha devuelto. Pero todo se reduce a una simple devolución, sin el más mínimo incremento de la suma inicialmente confiada.

Empleado inútil

En Mt 25,26 se le presenta como «negligente y cobarde», es decir, su «capacidad» [para los negocios] (cf. Mt 25,15) se define en términos de incompetencia. En cambio, en la versión de Lucas se le llama simplemente «inútil» (o incluso «malvado»), por su desobediencia. Compárese este reproche con los elogios que hace el señor a los otros dos empleados (vv. 17,18).

Reclamo... siego

Los códices D, 892, etc. poseen los verbos en indicativo (*airō, therizō*), en lugar de los participios que aparecen en los códices más fiables.

v. 23. *En el banco*

Literalmente: «en el mostrador de un prestamista». Cf. Mc 11,15; Mt 21,12; Jn 2,15. Véase Flavio Josefo, *Ant.* 12. 2,3 § 18. El sustantivo griego *trapeza* («mesa», «mostrador») se suele utilizar en los textos clásicos y helenísticos en este contexto financiero. Véase MM 639-640.

Al volver

Se emplea aquí el participio de aoristo (*elthōn*) con un matiz de algo que es «contrario a los hechos» (véase BDF § 360.2), y que equivale a «si yo volviera», o «en caso de que yo fuera a volver».

Con los intereses

Este detalle también estaba presente en «Q». Cf. Mt 25,27. A la luz de algunos textos, como Dt 23,20-21 (19-20E); Ex 22,24 (25E); Lv 25,36-37, el señor pensaba que el empleado habría podido, por lo menos, prestar el dinero a clientes no judíos. Sobre las antiguas expectativas de rentabilidad en el caso de préstamos comerciales, véase Código de Hammurabi § 99 (ANET 170).

v. 24. *A los presentes*

No se identifica a los circunstantes. Sólo por implicación se puede suponer que se trata de los cortesanos o de la guardia personal del nuevo rey. Cf. Est 4,2-5.

Quitadle a éste la onza

No hay por qué preguntarse por el provecho que podría reportar una onza adicional a uno que ya tenía a su mando diez ciudades, porque eso equivaldría a perder de vista el significado profundo del pasaje. Lo que importa realmente es el exceso de la recompensa. El empleado cumplidor recibe una abundancia inesperada, mientras que el inútil se ve privado incluso de lo que inicialmente se le había concedido.

v. 25. *Si ya tiene diez onzas*

Los códices D, W, 69, 565 y algunas versiones antiguas (OL, OS, bohaírica) omiten todo el versículo; pero se lee en los códices griegos más fiables. No sólo es la *lectio difficilior*, sino que cuadra perfectamente en el contexto. Como se trata de «onzas», y no de «ciudades», se ha pensado que la frase ya estaba originalmente en «Q», pero lo más probable es que sea adición redaccional del propio evangelista. De todos modos, es una clara inserción, pues el señor continúa hablando en v. 26, sin atender a las palabras de sus cortesanos. Ese detalle subraya la inesperada abundancia con la que se encuentra, sin más, el empleado cumplidor.

v. 26. *Os digo*

La versión del evangelio según Mateo (Mt 25,29) omite esta frase originaria de «Q». Cf. Lc 14,24.

A todo el que produce

Sobre la forma de este duplicado, cf. Lc 8,18. Las palabras del rey implican una alabanza del esfuerzo humano por cooperar a la multiplicación de la abundancia inicial.

Hasta lo que tiene

Algunos códices (Θ, 69, etc.) armonizan el texto con el de Lc 8,18, y leen *dokei echein* («lo que cree tener»). Aunque la frase es ciertamente lucana, aquí

estaría fuera de lugar. Sobre la forma de este «dicho» en el Evangelio de Tomás (*EvTom* 41), véase II, 746.

v. 27. *Pero*

La recensión de Lucas emplea aquí una de sus expresiones favoritas, la partícula fuertemente adversativa *plēn* (véase I, 189), para introducir la conclusión de la parábola. Véase la nota exegética a Lc 10,11.

A esos enemigos míos

Es una referencia a los personajes mencionados en el v. 14. Compárese con el versículo conclusivo de la versión de Mateo (Mt 25,30), que alegoriza la parábola de manera completamente distinta, por cuanto subraya la intensidad del castigo al que se somete al empleado «inútil». En la versión de Lucas, el castigo recae sobre otros, sobre los «enemigos» del rey, aparte de que no se hace referencia a un castigo escatológico, como en Mt 25,30. Es posible que se piense en alguna forma de destrucción, por ejemplo, la destrucción de Jerusalén por los romanos y la matanza de muchos de sus habitantes. Así piensa E. Grässer, *Parusieverzögerung*, 116.

Degolladlos en mi presencia

La forma de castigo recuerda la práctica del Antiguo Testamento. Véase el caso de Samuel, que castiga a Agag, rey de los amalecitas, en Gilgal (1 Sm 15,33; cf. Lc 12,46). Véase igualmente Plutarco, *Lysan. y Sull.* 2. 4 § 476D; Julio César, *Bell. civ.* 3. 28,4).

Como conclusión de la parábola del evangelio según Lucas, el códice D añade una frase parecida al texto de Mt 25,30.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 19,11-27

Bauer, J. B., «Die Arbeit als Heilsdimension (Lk 19.26 u. 1 Tim 2,14s)»: BLit 24 (1956-1957 198-201.

Bouwman, G., *Das dritte evangelium: Einübung in die formgeschichtliche Methode* (Patmos, Düsseldorf 1968) 56-61.

Candlish, R., «The Pounds and the Talents»: ExpTim 23 (1911-1912) 136-137.

Conzelmann, H., *Theology*, 64, 72-73, 82-83, 113, 121, 138-141, 198.

Derrett, J. D. M., «Law in the New Testament: The Parable of the Talents and Two Logia»: ZNW 56 (1965) 184-195; reeditado: *Law*, 17-31.

Didier, M., «La parabole des talents et des mines», en I. de la Potterie (ed.), *De Jésus aux évangiles*, 248-271.

Dodd, C. H., *Parables*, 7, 12, 100, 114-121, 127-129.

Dupont, J., «La parabole des talents (Mat. 25: 14-30) ou des mines (Luc 19:12-27)»: RTP 19 (1969) 376-391.

—, «La parabole des talents: Mt 25,14-30»: AsSeign nueva serie 64 (1969) 18-28.

Fiedler, P., «Die übergebenen Talente: Auslegung von Mt 25,14-20»: BibLeb 11 (1970) 259-273.

Foerster, W., «Das Gleichnis von der anvertrauten Pfunden», en W. Foerster (ed.), *Verbum Dei manet in aeternum: Eine Festschrift für Prof. D. Otto Schmitz* (Luther-V, Witten 1953) 37-56.

Ganne, P., «La parabole des talents»: BVC 45 (1962) 44-53.

Grässer, E., *Parusieverzögerung*, 114-117.

Holdcroft, I. T., «The Parable of the Pounds and Origen's Doctrine of Grace»: JTS 24 (1973) 503-504.

Jeremias, J., *Parables*, 58-63, 67, 86, 95, 99-100, 136, 166.

Johnson, L. T., «The Lukan Kingship Parable (Lk 19:11-27)»: NovT 24 (1982) 139-159.

Joüon, P., «La parabole des mines (Luc, 19,13-27) et la paraboles des talents (Matthieu, 25,14-30)»: RSR 29 (1939) 489-494.

Jülicher, A., *Gleichnisreden*, 2. 472-495.

Kaestli, J.-D., *L'Eschatologie*, 38-40.

Kamlah, E., «Kritik und Interpretation der Parabel von den anvertrauten Geldern: Mt. 25,14ff.; Lk. 19,12ff»: KD 14 (1968) 28-38.

Kissinger, W. S., *Parables of Jesus*, 349-351.

Lambrecht, J., *Once More*, 167-195.

Lindeskog, G., «Logia-Studien»: ST 4 (1950) 129-189.

Lüthi, W., «Das Glleichnis vom anvertrauten Pfund: Predigt über Lk. 19,11-27», en H. Dürr et al. (eds.), *Das Wort sie sollen lassen stahn: Festschrift für D. Albert Schädelin* (Herbert Lang, Bern 1950) 207-214.

McCulloch, W., «The Pounds and the Talents»: ExpTim 23 (1911-1912) 382-383.

McGaughy, L. C., «The Fear of Yahweh and the Mission of Judaism: A Postexilic Maxim and Its Early Christian Expansion in the Parable of Talents»: JBL 94 (1975) 235-245.

Ollivier, M.-J., «Études sur la physionomie intellectuelle de N. S. J. C.: La parabole des mines (Luc, xix, 11-27)»: RB 1 (1892) 589-601.

Pesch, W., *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums*, MTS I/1 (Zink, München 1955) 30-39.

Resenhöfft, W., «Jesu Gleichnis von den Talenten, ergänzt durch die Lukas-Fassung»: NTS 26 (1979-1980) 318-331.

Sanders, J. T., «The Parable of the Pounds and Lucan Anti-Semitism»: TS 42 (1981) 660-668.
Schneider, G., *Parusiegleichnisse*, 38-42.
Schulz, S., *Q: Die Spruchquelle*, 288-298.
Simpson, J. G., «The Parable of the Pounds»: ExpTim 37 (1925-1926) 299-302.
Spicq, C., «Le chrétien doit porter du fruit»: Vspir 84 (1951) 605-615.
Stock, W., «The Pounds and the Talents»: ExpTim 22 (1910-1911) 424-425.
Thiessen, H. C., «The Parable of the Nobleman and the Earthly Kingdom: Luke 19:11-27»: BSac 91 (1934) 180-190.
Thomson, P., «"Carry on!" (Luke xix, 13)»: ExpTim 30 (1918-1919) 277.
Weinert, F. D., «The Parable of the Throne Claimant (Luke 19:12, 14-15a, 27) Reconsidered»: CBQ 39 (1977) 505-514.
Weiser, A., *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien*, SANT 29 (Kösel, München 1971) 226-272.
Winterbotham, R., «Christ, or Archelaus?»: Expos 8/4 (1912) 338-347.
Zerwick, M., «Die Parabel vom Thronanwärter»: Bib 40 (1959) 654-674.

V. MINISTERIO DE JESÚS EN JERUSALÉN

Bendito el que viene como rey en nombre del Señor

126. ENTRADA TRIUNFAL EN EL TEMPLO DE JERESUALÉN (19,28-40)

19 [28] Y dicho esto, Jesús echó a andar delante de ellos, subiendo
hacia Jerusalén.
[29] Al acercarse a Betfagé y Betania, junto al monte que llaman de los
Olivos, mandó a dos de sus discípulos [30] diciéndoles:
—Id a esa aldea de enfrente; al entrar encontraréis un borrico atado en
el que nadie se ha montado nunca. Desatadlo y traedlo. [31] Y si alguien os
pregunta por qué razón lo desatáis, contestadle que el Señor lo necesita.
[32] Ellos fueron y encontraron lo que les había dicho.
[33] Mientras desataban el borrico, los dueños les preguntaron:
—¿Por qué desatáis el borrico?
[34] Contestaron ellos:
—El Señor lo necesita.
[35] Se lo llevaron a Jesús, aparejaron el burro con sus mantos y ayu-
daron a Jesús a montarse. [36] Según iba él avanzando, alfombraban el ca-
mino con los mantos. [37] Cuando ya se acercaba, en la bajada del monte
de los Olivos, los discípulos en masa, entusiasmados, se pusieron a ala-
bar a Dios a gritos por todos los milagros que habían visto, [38] diciendo:
—«*¡Bendito el que viene* como rey *en nombre del Señor*![a].
¡Del cielo paz y a Dios gloria!».
[39] De entre la gente, unos fariseos le dijeron:
—Maestro, reprende a tus discípulos.
[40] Él replicó:
—Os digo que si éstos se callan, gritarán las piedras.

[a] Sal 118,6.

COMENTARIO GENERAL

Con este episodio da comienzo la quinta gran sección del evange-lio según Lucas (Lc 19,28-21,38). El largo viaje de Jesús llega a su tér-

mino, y la narración evangélica de Lucas empalma con las otras dos sinópticas y la de Juan, para contar la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Esta parte del evangelio según Lucas se centra de manera especial en el ministerio de Jesús en el templo de Jerusalén.

Los cuatro primeros episodios (vv. 28-40.41-44.45-46.47-48) son de transición porque, a la vez que introducen una nueva etapa, constituyen la culminación del prolongado relato del viaje a la capital (véase I, 279). Al mismo tiempo presentan de manera genérica la reacción de Jesús ante la ciudad en la que va a cumplirse su destino, y ante el templo, la casa de su Padre. El evangelista ya ha ido preparando a sus lectores para este nuevo escenario con diversas referencias a Jerusalén a lo largo de la narración del viaje (9,51.53; 10,30; 13,4.22.33.34; 17,11; 18,31; 19,11 [véase III, 178-179]). Con el primer episodio de esta sección (19,28-40), Jesús llega a las puertas de la ciudad y se prepara a entrar en ella. Luego hará realmente su entrada triunfal, vitoreado como rey, y se encaminará directamente al templo. Por otra parte, este episodio implica también el cumplimiento de lo ya anunciado en Lc 13,35. De modo que, en la concepción global del evangelista, toda esta sección, que se desarrolla por entero en Jerusalén y, por tanto, incluye las secciones VI y VII del relato evangélico, constituye la cima geográfica del evangelio en su conjunto. Véase I, 310.

El núcleo de este episodio de la entrada de Jesús en el templo de Jerusalén (Lc 19,28-40) procede, sin duda, de «Mc» (Mc 11,1-10; cf. Mt 21,1-9). Igual que Mateo, Lucas elabora los materiales de su fuente para adaptarlos a su propósito. Pero eso lo lleva a volver al hilo conductor de la narración de Marcos, después de haber introducido por su cuenta los dos episodios precedentes. De ahí que haya compuesto el v. 28 como introducción de transición, conectándolo con la parábola anterior, que en su mayor parte procede de «Q». Los vv. 29-38 son elaboración del texto de Mc 11,1-10, con la adición del v. 37. Algunos comentaristas (V. Taylor, *Behind the Third Gospel* (Oxford 1926) 94-95; T. Schramm, *Markus-Stoff*, 144-149; H. Patsch, *Der Einzug*) han intentado mostrar que, para componer los vv. 29-36.38, Lucas se sirvió de otra fuente, aparte de «Mc»; pero esa hipótesis jamás ha resultado convincente. Véase G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 384-385; K. H. Rengstorf, *Evangelium nach Lukas*, 217. El trabajo de redacción de Lucas es evidente: v. 29 (*kai egeneto*, etc.), v. 30 (sustitución de *pherete* por *agagete*, igual que en v. 35), v. 31 (omisión de la oración final), v. 33 (sustitución por genitivo absoluto [cf. I, 185], y construcción *eipan*

pros con acusativo), v. 34 (sustitución del estilo indirecto por una cita directa de las palabras de Jesús), v. 36 (empleo de genitivo absoluto, y omisión de la referencia de Mc 11,8 a las «ramas cortadas en el campo»), v. 38 (adición de «como rey»; omisión del grito «Hosanna» y de la referencia al «reino de nuestro padre David»; sustitución de la aclamación final). Aunque pueda parecer que la redacción de Lucas se asemeja en ciertos aspectos a la tradición evangélica de Juan, la posible influencia de ésta —si es que existe— no aboga con claridad por el recurso de Lucas a otra fuente distinta de «Mc».

En cuanto a los vv. 39-40, la situación es diferente. En primer lugar, no es seguro que haya que considerar esos versículos como parte integrante de este episodio, ya que hay comentaristas que los relacionan, más bien, con los vv. 41-44 (véase, por ejemplo, SQE 396). En segundo lugar, parecen ser una adaptación de la redacción de Mt 21,15-16 (véase HST 34, 57). Y en tercer lugar, algunos intérpretes hasta se atreven a considerar los vv. 37-40 como una unidad procedente de «L» (véase T. W. Manson, *Sayings*, 317-319). La impresión es que esta última hipótesis ignora demasiado la semejanza de v. 38 con algunos temas específicamente lucanos que bastarían para dar razón del trabajo redaccional del evangelista sobre los datos de su fuente «Mc» Si se aceptan vv. 39-40 como parte integrante de este episodio del evangelio según Lucas, yo personalmente prefiero considerarlos como procedentes de «L», aunque sin excluir que puedan ser una formulación autónoma del texto de Mt 21,15-16. Véase I, 149.

El v. 37 fue añadido por el propio evangelista para subrayar el aspecto geográfico en este punto crucial de su narración evangélica, localizando así la exultante alabanza a Dios por los milagros que Jesús había realizado.

A primera vista, este episodio de la narración de Lucas podría tener cierta afinidad con el relato de la entrada de Jesús en Jerusalén, como lo cuenta el evangelio según Juan (Jn 12,12-16). Ahí, la gran multitud que había acudido a Jerusalén para celebrar la fiesta de Pascua (Jn 12,1), al enterarse de que Jesús está a punto de entrar en la ciudad, sale a recibir a la comitiva agitando ramos de palma y gritando: «¡Viva! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito el rey de Israel!» (Jn 12,13). Una vez organizada la marcha, Jesús «encuentra» un borriquillo (*onarion*) y se monta en él, cumpliendo así las palabras del profeta Zacarías (Zac 9,9, combinado parcialmente con Is 40,9). El evangelista añade a esto un comentario sobre la incomprensión de los discípulos,

que no entienden la relación entre el acontecimiento y el anuncio profético de la Escritura.

La afinidad entre las dos narraciones del episodio, en el evangelio según Lucas y en el de Juan, se advierte en estos cuatro aspectos: 1) la entrada de Jesús en Jerusalén a lomos de un animal; 2) la aclamación tomada de Sal 118,26: «¡Bendito el que viene en nombre del Señor¡» (que también se encuentra en las narraciones de Marcos y Mateo); 3) el título adicional *ho basileus* («el rey»), que en Jn 12,13 se completa con «de Israel», añadido al final de la cita, mientras que Lucas lo introduce a continuación de *ho erchomenos*; y 4) en Lc 19,33.35, el animal se describe como *pōlos*, que es el término que emplea Juan en la cita de Zac 9,9, después de haber utilizado *onarion* en v. 14a.

Pero las diferencias entre las dos presentaciones son más relevantes:

1) El relato de Lucas ignora: a) la multitud que sale de Jerusalén a recibir a Jesús; b) la referencia a «ramos de palma» (de hecho, Lucas omite incluso el detalle de las «ramas cortadas del campo», que aparece en Mc 11,18); c) la precisión —quizá con tintes políticos— «de Israel», añadida al título de «rey»; d) la suerte de «encontrar» un animal; e) la cita de Zac 9,9 con la idea de cumplimiento (aunque esa noción no es ajena al pensamiento de Lucas); f) el comentario sobre la falta de comprensión de los discípulos.

2) La narración de Lucas, siguiendo la de Marcos, presenta algunas circunstancias en las que se encuentra Jesús: a) procede de Betfagé, Betania y el monte de los Olivos; b) tiene conocimiento previo de la existencia y localización del borriquillo; c) envía a dos discípulos con instrucciones para que se lo traigan; d) se monta en el animal, aparejado con los mantos de los discípulos, y cabalga sobre una alfombra de mantos extendidos por el suelo a su paso; e) baja desde el monte de los Olivos; f) recibe el saludo: «¡Del cielo paz y a Dios gloria!». Habrá que recordar también que, en el evangelio según Juan, la purificación del templo no está asociada con la entrada de Jesús en Jerusalén (véase *infra* 109).

El resultado es que el único elemento significativo que difiere de «Mc» es el título *ho basileus*, añadido a la aclamación tomada de Sal 118,26. Pero, si Lucas tomó ese dato de una fuente distinta de «Mc», ¿se podrá decir que fue por influjo de un desarrollo de la tradición de Juan? Sobre este punto, véase R. E. Brown, *John I-XII*, 459-461.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el núcleo del episodio (vv. 28-38) se puede considerar como una «historia sobre Jesús», a la que se ha añadido una «declaración» (vv. 39-40) del protagonista. La re-

lación de estos versículos con el resto del pasaje y la diversidad de formas con que el episodio de la entrada de Jesús en Jerusalén ha llegado hasta nosotros suscitan un serio problema sobre los datos de la narración que se pueden considerar como realmente históricos. Si los vv. 39-40 son una formulación autónoma del texto de Mt 21,15-16, donde los fariseos critican a los niños que gritan, y no a los discípulos, y Jesús responde a esas observaciones con una cita de Sal 8,3, surge inmediatamente la cuestión sobre el contexto y la forma original de esos versículos en el estadio I de la tradición evangélica. Por otra parte, el hecho de que Jesús «encontrara», como por casualidad, un borriquillo (como se dice en el evangelio según Juan) contrasta vivamente con lo que se afirma en las narraciones sinópticas sobre el conocimiento previo de la situación por parte de Jesús. Otro problema es el que plantea la diversidad de formas con que se cita el texto de Zac 9,9 en los demás relatos sinópticos. El evangelio según Lucas no hace la más mínima referencia a dicho texto, fuera de la utilización del término *pōlos* para describir al animal. Mientras que, en la narración de Marcos, la precisión: «que nadie ha montado todavía» podría ser un reflejo (al menos, por implicación) del término *pōlon neon* («animal joven», «pollino») de Zac 9,9, en la traducción de los LXX. Lucas habría tomado sencillamente esa misma frase (Lc 19,30), sin especial interés por reflejar la cita profética. Sin embargo, el evangelio según Mateo (Mt 21,4-5) aduce explícitamente el pasaje de Zac 9,9, como una de sus famosas «citas literales». Se puede discutir hasta qué punto la forma original del episodio en Mc 11 refleja el texto de Zac 9,9. R. Bultmann, en su análisis del material narrativo de los evangelios sinópticos (HST 261-262) considera la obtención de un animal de monta como «elemento manifiestamente legendario», o como «elemento de una fábula», igual que el pasaje de Mc 14,12-16. Por otro lado, piensa que es «absurdo» asumir que Jesús pretendía dar cumplimiento a la profecía de Zac 9,9 y que la multitud «reconoció en el asno la bestia de carga del Mesías». Sin embargo, concede que «la base histórica» de la escena podría haber sido la entrada de Jesús en Jerusalén «en medio de una multitud de peregrinos exultantes y llenos de expectación». Si se prescinde del lenguaje peyorativo de Bultmann, habrá que reconocer que su análisis es sustancialmente correcto. Las diferentes narraciones nos enfrentan con una tradición sobre la entrada de Jesús en Jerusalén, probablemente en compañía de un grupo de peregrinos que subían a celebrar la fiesta de Pascua y que lo aclamaban con el saludo habitual tomado de Sal 118,26; quizá, incluso pudo haber llegado a lomos

de un animal y entre vítores de la gente, al avistar Jerusalén. Con todo, habrá que recordar que, según la tradición del cuarto evangelio, Jesús subió a Jerusalén por lo menos tres veces (cf. Jn 2,13; 5,1; 12,12), mientras que la tradición sinóptica no conoce más que un viaje y así lo presenta (de manera especial el evangelio según Lucas). Aunque la tradición sinóptica relaciona este único viaje con la fiesta de Pascua (Mc 14,1; Mt 26,2; Lc 22,1), se ha pensado con frecuencia que la ornamentación de la entrada de Jesús en la capital va asociada a la llegada de peregrinos para la fiesta de la Dedicación (*Hannuka*) o la de los Tabernáculos (*Sukkot*). Véase B. A. Mastin, *The Date of the Triumphal Entry*. Si esa sugerencia tiene alguna validez, lo único que hace es complicar el problema de la base histórica del episodio. Los intentos de defender la historicidad de la entrada de Jesús en Jerusalén montado en un animal, apelando a la costumbre de que el rabino fuera cabalgando, mientras el discípulo lo seguía a pie, no carecen de una cierta idealización.

Aquí surge la pregunta: ¿tuvo la entrada de Jesús en Jerusalén una connotación mesiánica en la mente de sus acompañantes, es decir, en el estadio I de la tradición evangélica? La respuesta es difícil. Desde luego, el progresivo desarrollo de la tradición (en sus estadios II y III) así lo entendió. Sin embargo, W. G. Kümmel reflexiona de esta manera:

> ...Si Jesús se limitó a entrar en Jerusalén a lomos de un borriquillo entre los gritos exultantes de la multitud, y si el hecho se recordaba como una acción espectacular, no cabe duda de que Jesús se asoció conscientemente con la profecía de Zac 9,9, porque, ya desde antiguo los rabinos aplicaban ese versículo al Mesías, y es probable que Jesús conociera ese significado. Ahora bien, mientras que la exégesis rabínica de Zac 9,9 apenas debió de influir sobre una activa expectación mesiánica, Jesús, mediante una acción consciente, asoció su persona y su destino a esa predicción, mostrando así que deseaba ser un Mesías sin pompa externa; pero precisamente en ese acto de humildad se reveló la consumación escatológica (*Promise and Fulfilment*, 116-117).

En apoyo de esa hipótesis, Kümmel sólo cita St-B 1. 842-844 para demostrar que, ya «desde antiguo», los rabinos aplicaron al Mesías el texto de Zac 9,9. Sin embargo, P. Billerbeck afirma tajantemente que en ningún pasaje de los Apócrifos se menciona la relación de Zac 9,9 con el Mesías, mientras que en la literatura rabínica es frecuente esa relación (p. 842). Con todo, la mayor parte de las referencias de Billerbeck proceden del midrás *Genesis Rabba* o del Talmud babilónico,

ninguno de los cuales se puede usar sin más para recabar datos sobre una interpretación palestinense del siglo I, puesto que datan —como muy pronto— del siglo IV d.C. Por consiguiente, en la utilización de Zac 9,9 —explícitamente en los relatos de Mateo y Juan, y sólo posiblemente en el de Marcos— nos vemos confrontados con una interpretación cristiana del Antiguo Testamento.

Al trabajar con Marcos, Lucas cambia considerablemente los matices de un relato anterior de la entrada de Jesús en Jerusalén. A Lucas le interesa que la llegada de Jesús a la ciudad no se interprete como un acontecimiento escatológico (llegada del «reino de nuestro padre David» [Mc 11,10]) o como un hecho político (restauración del reino para Israel [Hch 1,6]). Más bien, Jesús entra en Jerusalén como peregrino al que la multitud aclama como rey. De ese modo, el relato de Lucas prepara el destino del protagonista, es decir, su pasión y muerte como «paso» a la gloria del Padre.

No es difícil descubrir el significado del episodio en el evangelio según Lucas, que se podría sintetizar en tres aspectos:

a) Terminado su *viaje* desde Galilea, Jesús entra en la ciudad de su destino, la meta de todas sus andanzas (cf. Lc 23,5), el lugar desde el que será «llevado al cielo» (Lc 9,51), es decir, el lugar de su «partida» (*Éxodo* [Lc 9,31]), hacia el Padre.

b) Jesús entra no sólo en la ciudad de su destino, sino en su templo, y no sólo como peregrino para celebrar la fiesta de Pascua, aclamado con el saludo habitual para la ocasión (Sal 118,26), sino como «el rey», como «el que viene», en el sentido pleno que Lucas atribuye a esa expresión. El saludo recuerda el texto de Lc 13,35 donde ya se citaba esa misma aclamación, precisamente en mitad del viaje, como señal de su significado. Pero ahora, *ho erchomenos* no tiene sólo el sentido «regio» que aquí se le atribuye expresamente, sino que recoge la connotación de la pregunta que plantearon a Jesús los enviados de Juan Bautista, prisionero de Herodes: «¿Eres tú "el que tenía que venir"?» (Lc 7,19). En otros términos, la aclamación de «la masa de discípulos» (Lc 19,37b) está cargada de resonancias de Mal 3,1, de donde viene el título *ho erchomenos* que recoge la tradición sinóptica (véase la nota exegética a Lc 7,19). Por tanto, Jesús entra en Jerusalén como «el rey», como «el que tiene que venir», en cumplimiento de la profecía de Malaquías: «Mirad, yo envío un mensajero a prepararme el camino. De pronto entrará en el santuario el Señor que buscáis, el mensajero de la alianza que deseáis; miradlo entrar, dice el Señor de los

ejércitos» (Mal 3,1 LXX). Ésa es la razón por la que, en el evangelio según Lucas, Jesús entra directamente «en el templo» (Lc 19,45).

c) A la objeción de los fariseos sobre las aclamaciones de «los discípulos», Jesús, el Maestro, comenta sesgadamente: «Si éstos se callan, gritarán las piedras». Según la providencia de Dios, la aclamación tendrá que producirse, aunque venga de las propias piedras con las que Jerusalén «está construida como ciudad bien trazada» (Sal 122,3). Igual que, al principio del viaje, los samaritanos «se negaron a recibirlo» en sus aldeas (Lc 9,52-53), ahora los fariseos rechazan su entrada en Jerusalén.

Por consiguiente, «los días en que iba a ser llevado al cielo» (Lc 9,51) llegan ahora con un nuevo sentido, a pesar de que «el reinado de Dios» no «iba a despuntar de un momento a otro» (Lc 19,11). Ahora, «todo lo que escribieron los profetas» sobre él «se va a cumplir» (Lc 18,31) en esta misma capital. Más aún, a través del sufrimiento, esos días van a llevar a Jesús a «su gloria» (Lc 24,26) y van a abrir el camino para que la historia de salvación continúe a través de los testigos que lo han acompañado desde Galilea, que han sido instruidos por él y que van a recibir su propia misión (Lc 24,48). La entrada de Jesús en el templo de Jerusalén inaugura el tiempo de la pasión, la última fase del tiempo de Jesús. Pero antes de su pasión propiamente dicha, Jesús tendrá que ejercer su ministerio en Jerusalén, concretamente un ministerio de enseñanza en el templo. Ahora, Jesús llega en un sentido que no es ni escatológico ni político, porque «no pretende inaugurar "el Reino" en Jerusalén», como bien observa H. Conzelmann: (*Theology*, 74). Viene como rey, y de él procederá de un modo totalmente nuevo la paz que reina en las alturas. El énfasis que se da este episodio a la entrada de Jesús en Jerusalén como «el rey» continuará en el relato mismo de la pasión. Para ulteriores detalles, véase A. George, «La royauté».

Finalmente, en esta escena no se deben perder de vista las elaboradas referencias geográficas, sobre todo en el v. 37 (añadido por el propio evangelista), porque contribuyen a delinear con toda claridad la perspectiva geográfica de la entera obra de Lucas. Cf. I, 275-279.

NOTAS EXEGÉTICAS

19 v. 28. *Y dicho esto*

Es decir, después de haber propuesto la parábola de las onzas (Lc 19,11-27), con la referencia alegórica a sí mismo como el que ha emprendido viaje

«a un país lejano para conseguirse el título de rey». Por consiguiente, el «reino» no habrá de llegar hasta que él regrese con ese título debidamente obtenido. Antes de ese regreso, Jesús tendrá que realizar su *Éxodo*, su «partida» hacia el Padre.

Jesús echó a andar delante de ellos

En este punto culminante del relato del viaje, Lucas emplea uno de sus verbos favoritos, *poreuesthai* (véanse I, 281). El verbo está en imperfecto, para expresar un movimiento continuado. El adverbio *emprosthen* («delante de») insinúa que Jesús encabeza la marcha, que va al frente del grupo de sus acompañantes. Cf. Mc 10,32, omitido por Lucas en 18,31. La marcha va de Este a Oeste, o sea, de Jericó a Jerusalén.

Subiendo hacia Jerusalén

Cf. Mc 10,32. Sobre la connotación de «subida», véase la nota exegética a Lc 19,11. Sobre *Hierosolyma*, como aquí se denomina a Jerusalén, véanse las notas exegéticas a Lc 2,22; 10,30. Cf. I, 273-280; III, 178. En esta «subida» se prefigura ya la ascensión de Jesús, su paso al Padre.

v. 29. *Al acercarse a Betfagé y Betania*

Siguiendo la vía romana que va de Jericó a Jerusalén, el viajero encuentra los pueblos de Betfagé y Betania sobre un montículo desde el que se divisa la capital, viniendo del Este y asomándose a la hondonada del valle del Cedrón. Al mencionar las dos aldeas y poner en primer lugar a Betfagé, Lucas sigue el relato de Mc 11,1; Mateo, en cambio, simplifica esa referencia y menciona únicamente Betfagé (cf. Mt 21,9).

La localidad de Betfagé era un pequeño pueblo situado en el monte de los Olivos, pero no se sabe exactamente dónde. Hoy día se suele identificar con Abu Dis, situado al sudeste de Betania y, en un nivel más bajo, en la ladera sudeste del monte de los Olivos. Del relato de Lucas, que sigue el de Marcos, se tiene la impresión de que, viajando de Jericó a Jerusalén, se llega en primer lugar a Betfagé y luego a Betania; y ése podría ser el motivo para la actual localización del pueblo de Abu Dis. Pero del orden de los nombres en el evangelio según Marcos se puede deducir muy poco sobre la relativa localización de las dos poblaciones. Ya desde la época de las Cruzadas, algunos arqueólogos han situado Betfagé al noroeste de Betania, muy cerca o incluso en el actual Kefr eṭ-Ṭur, bastante más arriba. El nombre griego *Bēthphagē* se suele explicar como equivalente al arameo *bêt paggê'* («casa de las brevas silvestres»), con referencia a una clase de higos que, aun cuando son ya comesti-

bles, parece que nunca están maduros. En el Nuevo Testamento, Betfagé no se menciona más que en este episodio. Y como en el evangelio según Mateo sólo se menciona Betfagé (Mt 21,9), se suele interpretar como la «aldea de enfrente», a la que Jesús se refiere en el v. 30; pero esa interpretación difícilmente se puede considerar como cierta. Para más detalles, véase J. Finegan, *Archeology*, 88-91.

Betania era también una pequeña aldea situada a unos dos kilómetros y medio de Jerusalén, en la ladera oriental del monte de los Olivos. Probablemente se menciona en Jdt 1,9, donde los LXX traducen *Batanē*, o *Batainē*, y quizá en Neh 11,32. El nombre griego *Bēthania* refleja probablemente el hebreo, o arameo, *bêt ʿĂnanyāh* («casa de Ananías»). No se sabe de dónde viene la interpretación del nombre como «casa de los dátiles» (I. H. Marshall, *Luke*, 712. Lo cierto es que Betania volverá a aparecer en Lc 24,50. Cf. Mc 11,1.11.12; 14,3; Mt 21,17; 26,6; Jn 11,1.18; 12,1 (no debe confundirse con «Betania, en la otra orilla del Jordán», mencionada en Jn 1,28). En la actualidad, la población musulmana de la aldea la llama el-ʿAzariye por su relación con Lázaro, cuyo sepulcro fue localizado allí por un peregrino de Burdeos hacia el año 333 d.C. Véase ELS 359-382; cf. J. Finegan, *Archeology*, 91-95. Para ulteriores detalles, véase la nota exegética a Lc 10,38.

Junto al monte que llaman de los Olivos

El monte forma parte de una pequeña sierra que rodea a Jerusalén por el Este, al otro lado del valle del Cedrón. La cadena montañosa, con una longitud aproximada de dos kilómetros, se extiende de Norte a Sur y tiene tres cumbres principales. La más alta, al Norte, es el monte Scopus, o Ras el-Mešarif, de unos 900 m. de altitud. La cumbre central se ha llamado tradicionalmente «el monte de los Olivos»; con unos 800 m. de altitud, se yergue al otro lado del valle del Cedrón frente a las estructuras del templo. Cf. Zac 14,4. Ahí se encuentra el poblado Kefr eṭ-Ṭur. La cumbre meridional se eleva sobre el barrio de Silwan y se ha llamado con frecuencia monte de la «Corrupción» (véase RSV 2 Re 23,13) o del «Escándalo». Véase J. Finegan, *Archeology*, 88-90. Sobre la forma problemática del nominativo *elaiōn*, o genitivo plural *elaiôn*, véase BDF § 143; I. Broer, EWNT 1. 1035.

Mandó a dos de sus discípulos

Literalmente, «y sucedió, cuando se acercaba... [que] mandó...». Lucas emplea *kai egēneto* con verbo en tiempo finito (*apesteilen*) sin la conjunción *kai*. Véase I, 199-200. La oración temporal se introduce con la partícula *hōs* («cuando»). La última mención de los discípulos fue en 18,15, como parte de la multitud que acompañaba a Jesús.

v. 30. *Un borrico*

Siguiendo el relato de Mc 11,2, Lucas describe el animal como *pōlos*, mientras que Mt 21,2 utiliza *onos* («asno»), probablemente en consonancia con la cita literal de Zac 9,9 en Mt 21,5. El significado de *pōlos* no es unívoco. Si en el contexto se hace mención de otro animal, suele significar «cría»; pero si aparece solo, significa «potrillo» o «borriquillo». Véase W. Bauer, *The Colt*, 220-229; H.-W. Kuhn, *Das Reittier*, 82-91; O. Michel, TDNT 6, 959-961; «Eine philologische Frage zur Einzugsgeschichte», NTS 6 (1959-1960) 81-82.

Por su parte, la narración de Mateo no sólo cambia *pōlos* por *onos*, sino que, al parecer, presenta a Jesús ordenando que le traigan dos animales: «una borrica con un pollino» (Mt 21,2). El texto griego de Zac 9,9 dice *epi hypozygion kai pōlon neon* («sobre una bestia de carga [un asno] y un potrillo». Pero el texto masorético dice: *'al ḥămôr wĕ'al 'ayir ben 'atōnôt*, que se debe traducir: «sobre un asno, es más, sobre un pollino, una cría de borrica». Los LXX tradujeron la conjunción hebrea *wĕ-* literalmente por *kai*. Ahora bien, aunque la conjunción *kai* también se puede usar adverbialmente (como el hebreo *wĕ-*), Mateo interpretó el *kai* de los LXX como conjunción, de modo que presenta a Jesús como si necesitara dos animales (v. 3: «el Señor *los* necesita ... *los* devolverá ...») e incluso «monta sobre *ellos*» (v. 7).

Atado

Algunos comentaristas ven en la expresión *pōlon dedemenon* una alusión (o una resonancia) a Gn 49,11, una parte de la bendición de Jacob a su hijo Judá: «Ata su burro a una viña, las crías a un majuelo». Véase, por ejemplo, I. H. Marshall, *Luke*, 712, que afirma que el pasaje de Génesis «tiene asociaciones mesiánicas». Pero, en realidad, la única palabra común a los dos textos es *pōlon*, aunque en la traducción de Gn 49,11, según los LXX, se emplea dos veces, mientras que el hecho de «atar» se expresa con un verbo totalmente distinto (*desmeuōn*). Véase, con todo, J. Blenkinsopp, «The Oracle of Judah». La alusión podría ser aún más clara en la versión de Mateo, que está más interesado que Lucas en las alusiones al Antiguo Testamento.

En el que nadie se ha montado nunca

Eso significaría que el animal era perfectamente adecuado para la entrada solemne de «el rey». Lucas toma ese detalle, palabra por palabra, de Mc 11,2. Es posible que en Mc se hiciera alusión a Zac 9,9: *pōlon neon* («cría de borrica»). Pero ese matiz no se debe introducir en el pasaje de Lucas que, por otra parte, no alude a Zacarías. Es más, no hay por qué extrañarse de que Jesús monte un animal que nadie ha montado antes y emprenda el camino, monta-

ña abajo, hacia la capital; insistir en ese aspecto desvirtuaría el sentido del episodio. La descripción que aquí se ofrece del pollino podría reflejar la manera con que en el Antiguo Testamento se describen los animales que nunca han sido uncidos al yugo. Cf. Nm 19,2; Dt 21,3; 1 Sm 6,7. Un rasgo semejante aparecerá más tarde, en Lc 23,53.

Desatadlo y traedlo

Igual que Mateo, Lucas sustituye el verbo *pherein*, que es el que emplea el relato de Marcos, por el más adecuado *agein*. Véae J. A. Fitzmyer, «The Use of agein and pherein in the Synoptic Gospels» (*Hom. a F. Wilbur Gingrich...;* ed. por E. H. Barth y R. E. Cocroft; Leiden 1972) 147-160, especialmente 152. Cf. H. J. Cadbury, *Style and Literary Method of Luke*, 174.

v. 31. *El Señor lo necesita*

La respuesta está tomada de Mc 11,3, uno de los dos pasajes en los que el segundo evangelio aplica a Jesús el calificativo absoluto *ho kyrios*. Véase también Mc 12,37: «David lo llama "Señor"» (aunque en un sentido un tanto diferente). Nótese, con todo, su presencia en el Apéndice al evangelio según Marcos (Mc 16,19.20). La apropiación del título cuadra perfectamente con el modo en que el relato de Lucas emplea esa expresión para referirse al Jesús terrestre. Véase la nota exegética a Lc 7,13, y cf. p. 203. Nótese, sin embargo, que la expresión de Marcos puede no ser segura desde el punto de vista textual. Véase G. D. Kilpatrick, «"Kurios" in the Gospels», en *L'Evangile, hier et aujourd'hui* (Hom. a Franz-J. Leenhardt; Genève 1968) 66-70; «Kyrios again», en *Orientierung an Jesus* (ed. por P. Hoffmann y otros) 214-219. En las dos recensiones evangélicas se emplea el título para ratificar el derecho de Jesús a pedir que le traigan el animal.

Algunos comentaristas piensan que el empleo de *kyrios* encierra una ambigüedad. De hecho, el título se emplea muy pocas veces con referencia a Yahvé, o a Dios. En el evangelio según Marcos, la expresión podría traducirse: «su dueño lo necesita». Pero da la impresión de que ese significado se excluye en el texto de Lucas, debido a la presencia de *hoi kyrioi* («los dueños») en v. el 33, que es como Lucas ha cambiado el original: «los presentes», de «Mc». Por su parte, J. D. M. Derrett («Law», 246-247) querría hacernos creer que, incluso en el relato de Lucas, el sentido es: «su [verdadero] dueño». Pero ante la frecuencia con la que el tercer evangelista emplea el absoluto *ho kyrios* (véanse I, 340-341), no cabe duda que habrá que optar por el significado: «el Señor». Véase J. A. Fitzmyer, EWNT 2, 818.

Como observa J. Wellhausen (*Evangelium Marci*, 87 [citado por J. M. Creed, *The Gospel*, 239]), «aquí no hay que ponerse a hacer cábalas; no es que Jesús

ya hubiera encargado la entrega del borriquillo o la hubiera apalabrado con los dueños, sino que de antemano sabía lo que iba a ocurrir, porque Dios, que dirige lo que va a suceder, estaba con él». En los evangelios sinópticos, cuanto más se acerca el relato de la pasión, más se multiplican las referencias al conocimiento previo de Jesús sobre lo que iba a suceder. Con permiso de I. H. Marshall (*Luke*, 713) y G. B. Caird (*Gospel of St. Luke*, 215), no hay ninguna necesidad de suponer un «acuerdo previo» de Jesús con los propietarios de los animales.

Sin embargo, el texto de Lucas no carece de una cierta ambigüedad, porque el comentario de Jesús va introducido por la partícula *hoti*. La traducción que aquí se ofrece entiende esa conjunción como *hoti recitativum* (véase BDF § 470.1), pero otros comentaristas la interpretan como causal: «porque el Señor lo necesita». Y algo parecido ocurre en v. el 34.

v. 32. *Como les había dicho*

Cf. 22,13.

v. 33. *Los dueños*

Es decir, el dueño y la dueña, que van incluidos en el simple plural. Véase A. Souter, «Interpretations of Certain New Testament Passages —Luke xix, 33»: Expos 8/ 8 (1914) 94-95; cf. Hch 16,16.19; Juvenal, *Sat.*, 6,4. Sobre el cambio textual de Lucas, véase la nota exegética al v. 31. En la narración de Mateo no hay nada semejante.

v. 34. *Lo necesita*

Lucas no duda en repetir (con cierta tonalidad dramática) la respuesta que ya se ha anticipado prolépticamente. La figura de Jesús que se acerca a su destino cobra así una relevancia mucho más acusada.

v. 35. *Aparejaron el burro con sus mantos*

Se trata, sin duda, de los dos discípulos, como se deduce claramente del v. 36.

v. 36. *Otros alfombraban el camino con los mantos*

El gesto recuerda el moderno rito profano de la «alfombra roja» como señal de bienvenida a personalidades relevantes. La narración de Lucas empieza aquí a apartarse considerablemente de la de Mc, quizá para preparar su propia fórmula de aclamación y su adición de los vv. 37.39-40. Por algún mo-

tivo desconocido, Lucas no muestra interés por el detalle de las «ramas cortadas en el campo» (Mc 11,8). El hecho de alfombrar el camino con los mantos puede ser una alusión a la bienvenida tributada a Jehú recién elegido rey, en 2 Re 9,13.

v. 37. *Cuando ya se acercaba, en la bajada del Monte de los Olivos*

Es decir, en la vertiente occidental, bajando hacia el valle del Cedrón. Así es como Lucas, al revés que los demás evangelistas, especifica el lugar geográfico en el que se empieza a rendir un homenaje terrestre a Jesús, «el rey». Los códices más fiables utilizan aquí el participio singular *engizontos*, mientras que en el códice D se lee en plural.

Los discípulos en masa

Literalmente: «toda la multitud» (*hapan to plēthos*), nueva hipérbole de Lucas. Véanse las notas exegéticas a Lc 3,16; 4,15; 9,1. En Mc 11,8 se dice simplemente «muchos» y no se da ninguna indicación de que se trate de «discípulos». Este modo de presentar a los discípulos contrasta con la «incomprensión» que se les atribuye en Lc 18,31-34. Algunos códices (B, D) incluso añaden una nueva precisión redundante: «toda la multitud de *todos* los discípulos». Cf. Lc 6,17.

Se pusieron

Literalmente, «empezaron». La lectura más fiable es *ērxanto* en plural y, por tanto, en concordancia con «discípulos», a pesar del singular *plēthos* («multitud») que viene inmediatamente después. El participio plural que sigue a continuación (*chairontes*) debe referirse a la forma plural del verbo precedente. Aquí, la redacción griega de Lucas es un tanto incorrecta. Sin embargo, algunos códices (D, L, R, W, etc.) tratan de remediar esa incorrección acudiendo al singular *ērxato*.

Alabar a Dios a gritos

Lucas emplea aquí *ainein*, uno de sus verbos preferidos (véase I, 190), igual que en otros pasajes: Lc 2,13.20; 24,53; Hch 2,47; 3,8.9. En el resto del Nuevo Testamento, el verbo sólo aparece en Rom 15,11; Ap 19,5. Probablemente es el modo con que Lucas expresa la aclamación «*Hosanna*» que aparece en los demás sinópticos y que él omite. Cf. Lc 18,43.

Todos los milagros que habían visto

Nótese el empleo del verbo en pasado, *eidon*, ya que en el evangelio según Lucas Jesús no realiza ningún milagro en el templo de Jerusalén; en todo

el relato, la única excepción es Lc 22,5, pero esa curación milagrosa se produce *en el Monte de los Olivos*. En el presente episodio, Lucas emplea una vez más el plural *dynameis* («portentos», «milagros»). Véase la nota exegética a Lc 10,13. El término sintetiza diversas acciones de Jesús: curaciones, exorcismos, etc., aunque a lo largo del relato del viaje a Jerusalén, la multitud y los discípulos sólo han presenciado cuatro de esas actuaciones (Lc 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19; 18,35-43). Véase H. Conzelmann, *Theology*, 182-184.

En lugar de *dynameōn* («portentos»), en algunos códices (B, D, etc.) se lee *ginomenōn* («sucesos»), que es una expresión bastante más suave.

v. 38. *Diciendo*

Lucas emplea el participio *legontes*, pero omite el arameísmo con formación griega *hōsanna* de Mc 11,9, que equivale a *hôšaʿ-nāʾ*, fiel a su costumbre de eliminar palabras o frases semíticas que pudieran resultar incomprensibles para sus destinatarios (véase I, 108-109). El término *Hôšaʿ-nāʾ* sería la forma aramea del hebreo *hôšîaʿ-nāʾ* que es como aparece en Sal 118,25, y que los LXX traducen por *sōson dē* («sálva[nos] realmente»). Se trata de una súplica dirigida en ocasiones a Yahvé (Sal 20,10) o al rey (2 Sm 14,4) como petición de ayuda o de liberación. Al ser aceptada en el Sal 118, entró a formar parte del «Hallel», que se cantaba en las fiestas de Pascua o de los Tabernáculos para dar la bienvenida a los peregrinos que acudían a Jerusalén; pero lo más probable es que, para entonces, hubiera perdido su connotación original —de súplica— y se hubiera convertido en una especie de himno para diferentes ocasiones. Véase E. Lohse, TDNT 9, 682-684. La raíz *yšʿ*, por largo tiempo desconocida en arameo, ha aparecido recientemente en los manuscritos de Qumrán (4QpsDn ar[a] D2). Véase MPAT § 3D,2 (p. 6). Sobre la omisión de *hōsanna* en el evangelio según Lucas, véase Jerónimo, *Ep.* 20,4 (CSEL 54, 108).

¡Bendito el que viene como rey en nombre del Señor!

En la traducción del Sal 118,26 según los LXX, la bienvenida a los peregrinos reza: *eulogēmenos ho erchomenos en onomati kyriou* («Bendito el que viene en nombre del Señor»), traducción correcta del texto masorético. El relato de Lucas, que sigue el de Marcos, cita el texto con toda exactitud, pero introduce *ho basileus* («el rey», o «como rey») después del participio *erchomenos*. Véase la nota exegética a Lc 13,35. El título regio que Lucas introduce en la narración se ha prefigurado ya en 1,32; 18,38.40 («hijo de David»). Cf. Lc 23,3.37.38; Hch 17,7. Véase H. Conzelmann, *Theology*, 198-199.

Lucas omite la bendición «¡Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David!» (Mc 11,10a) por lo que ya ha dicho en Lc 19,11 sobre la manifestación del Reino. De ese modo evita cuidadosamente la idea de que Jesús

se estuviera preparando para alguna cosa distinta de su propio destino en Jerusalén. Por eso sustituye la segunda bendición del relato de Marcos por una aclamación que recuerda el cántico de Lc 2,14. Véase la siguiente nota exegética. Lo que se acerca no es el reinado de David, sino el «rey» de Jerusalén, en persona. Y la salvación que va a realizar este rey trae la paz.

¡Del cielo paz y a Dios gloria!

Literalmente, «en el cielo paz y gloria en las alturas», en construcción quiástica. Con ocasión del nacimiento de Jesús, el coro de los ángeles entonó un cántico: «Gloria a Dios en el cielo, y paz en la tierra a los hombres que él quiere tanto» (Lc 2,14). Y mientras que aquel coro establecía un contraste entre «gloria en el cielo» y «paz en la tierra», los discípulos, al final de la vida terrestre de Jesús, cantan: «paz en el cielo» y «gloria en las alturas». Lucas acentúa el contraste, aun sin decirlo explícitamente. Véase H. Flender, *St Luke*, 8. Aunque Jesús encomendó a sus discípulos que fueran portadores de «paz» para la gente del pueblo (Lc 10,5.6), ahora esa paz se considera, junto con la gloria, como cualidad celeste. «Paz en el cielo» significa «el don de la paz que está reservado en el cielo para los que forman el pueblo de Dios» (J. M. Creed, *The Gospel*, 240), pero que ahora comunica el propio Jesús de un modo nuevo; cf. Hch 2,33. Lo que el nacimiento de Jesús trajo a la humanidad no fue la *Pax Augusta*, sino la paz que procede del cielo. Para ulteriores detalles, véase H. Flender, *St Luke*, 61, 103-104. Véanse I, 377-379. Un nuevo matiz de esa «paz» aparecerá en el episodio siguiente, cuando Jesús llore sobre Jerusalén (vv. 41-44). Recuérdese el discurso de Bildad en Job 25,2.

v. 39. *De entre la gente, unos fariseos le dijeron*

Los fariseos (véase la nota exegética a 5,17) surgen aquí repentinamente, pero en realidad forman parte de la multitud que sigue a Jesús desde, por lo menos, 13,31. Cf. 14,13; 15,2; 16,14; 17,20. Ésta es su última aparición en el evangelio según Lucas. Cf. Hch 5,34; 15,5; 23,6-9; 26,5. La presencia y la protesta de los fariseos contrasta con la actitud de los discípulos y el homenaje que rinden a Jesús.

Maestro

Véanse las notas exegéticas a Lc 3,12; 7,40.

Reprende a tus discípulos

Sobre el verbo *epitiman*, véase la nota exegética a Lc 4,35. Aunque los fariseos cuestionan la autoridad de Jesús, se presentan aquí reconociendo el título de Jesús y el hecho de que sus discípulos lo sigan.

v. 40. *Si éstos se callan*

En los códices ℵ A B L N R W Δ etc., aparece el futuro de indicativo *siōpēsousin*. Eso supone una construcción poco habitual con la conjunción *ean* («si») que por lo general va con subjuntivo. Véase BDF § 373.3. En otros códices (Θ Ψ $f^{1\ 13}$, y en la tradición textual «koine») se lee el aoristo de subjuntivo *siōpēsōsin*, pero esa variante parece sospechosa y podría tratarse de una corrección deliberada del copista. En el códice D se lee el futuro de indicativo, pero de otro verbo: *sigēsousin*. Véase el problema textual en Lc 18,39. La partícula *ean* con indicativo se encuentra ocasionalmente en otros pasajes del Nuevo Testamento (1 Tes 3,8; 1 Jn 5,15), pero no deja de resultar sorprendente en un escritor tan cuidadoso como Lucas.

Gritarán las piedras

Posible alusión a Hab 2,11: «Las piedras de las paredes reclamarán, alternando con las vigas de madera», como amenaza contra una nación que expolia a la gente y consigue ganancias con violencia. Ahora, según el designio salvífico de Dios, la llegada de Jesús a Jerusalén hará que las piedras griten para aclamarlo como agente de salvación, si es que los discípulos no lo hacen. Por eso, las palabras de Jesús encierran una afirmación indirecta de la función con la que entra en la capital, en la ciudad de su destino. En algunos códices (A R W Θ Ψ $f^{1\ 13}$, y en la tradición textual «koine») se lee *kekraxontai* («habrán gritado»); si esa lectura fuera correcta, sería el único caso en todo el Nuevo Testamento de un futuro perfecto no perifrástico. Véase BDF § 65.1b. La traducción que aquí se ofrece sigue la lectura de los códices ℵ B L, etc.: *kraxousin* («gritarán»). El efecto de las piedras gritando adquirirá una nueva matización en el próximo episodio, en el v. 44b.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 19,28-40

Bailey, J. A., *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John*: NovT-Sup 7 (Brill, Leiden 1963) 22-28.

Bauer, W., «The "Colt" of Palm Sunday (Der Palmesel)»: JBL 72 (1953) 220-229.

Blenkinsopp, J., «The Oracle of Judah and the Messianic Entry»: JBL 80 (1961) 55-64.

Burger, C., *Jesus als Davidssohn: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, FRLANT 98 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970) 112-114.

Davies, T. L., «Was Jesus compelled?»: Exp Tim 42 (1930-1931) 526-527.

Derrett, J. D. M., «Law in the New Testament: The Palm Sunday Colt»: NovT 13 (1971) 241-258.

Doeve, J. W., «Purification du temple de desséchement du figuier: sur la structure du 21ème chapitre du Matthieu et parallèles (Marc xi. 1-xii.12, Luc xix.28-xx.19)»: NTS 1 (1954-1955) 297-308.
Flender, H., *St Luke*, 8 n., 61, 78, 92-94, 97, 103-104, 108.
Frayn, R. S., «Was Jesus compelled?»: Exp Tim 43 (1931, 1932) 381-382.
Frenz, A.,«Mt xxi 5.7»: NovT 13 (1971) 259-260.
George, A.,«La royauté de Jesús selon l'évangile de Luc»: ScEccl 14 (1962) 57-69.
—, *Etudes sur l'oevre de Luc*, SB (Gabalda, Paris 1978) 274-276.
Haenchen, E., *Der Weg Jesu*, 372-379.
Hahn, F., *Titles*, 84.
Kuhn, H. W., «Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markusevangeliums»: ZNW 50 (1959) 82-91.
Mastin, B. A., «De Date of the Triunphal Entry»: NTS 16 (1969-1970) 76-82.
Meikle, J., «Was Jesus Compelled?»: Exp Tim 43 (1931-1932) 288.
Patsch, H., «Der Einzug Jesu in Jerusalem: Ein historischer Versuch»: ZTK 68 (1971) 1-26.
Rese, M., *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, SNT 1 (G. Mohn, Gütersloh 1969) 196-199.
Samuel, O., «Die Regierungsgewalt des Wortes Gottes»: EvT 3 (1936) 1-3.
Schniewind, J., *Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes* (Hinrichs, Leipzig 1914, reedición: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad 1970) 26-28.
Schramm, T., *Markus-Stoff*, 145-149.

127. LLANTO SOBRE JERUSALÉN (19,41-44)

19 [41] «Al acercarse y ver la ciudad, le dijo llorando»:
— [42] ¡Si también tú comprendieras en este día lo que lleva a la paz!
[43] Pero no, no tienes ojos para verlo. Y la prueba es que va a llegar un día en que tus enemigos te rodeen de trincheras, te sitien, aprieten el cerco, [44] te arrasen con tus hijos dentro y no dejen piedra sobre piedra, porque no reconociste la oportunidad que Dios te daba.

COMENTARIO GENERAL

Con su griterío entusiasta, la multitud continúa acompañando a Jesús mientras se acerca a Jerusalén. Y en ese momento, y con un contraste de vivo dramatismo, el evangelista presenta al propio Jesús en medio de la gente, con los ojos arrasados en lágrimas por la suerte que le espera a esa ciudad, inconsciente de su propio destino (Lc 19,41-44).

El pasaje es exclusivo del evangelio según Lucas y está tomado de «L» (véase I, 149). El evangelista lo ha introducido en el bloque de materiales del relato de Marcos que le sirve de guía. Las frecuentes parataxis del texto griego (la conjunción *kai* se emplea seis veces en los vv. 43-44) y la sintaxis poco habitual en la redacción de Lucas (véanse las notas exegéticas a estos versículos) dejan bien claro que el evangelista se sirve de una tradición heredada y que él se contenta con retocar ligeramente. Para más detalles, véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 281-282; D. L. Tiede, «Weeping», 79-80. La inserción de estos elementos procedentes de «L» ya se ha preparado en el episodio anterior, en el v. 37.

R. Bultmann (HST 36) clasifica el episodio como apotegma biográfico, es decir, como «pasaje declarativo», y no como «escena imaginaria», a pesar de que considera la declaración propiamente dicha como *vaticinium ex eventu*, al que el propio evangelista ha añadido una introducción en el v. 41. Más en concreto, Bultmann clasifica los

vv. 42-44 como «predicciones apocalípticas», que revelan una orientación cristiana. Otros autores asignan esas predicciones a algunos profetas del cristianismo primitivo, y suponen que terminaron por atribuirse a Jesús ya en la tradición anterior a Lucas. En su redacción actual, el pasaje debe considerarse como «episodio de declaración», y no como «historia sobre Jesús» (como pretende, por ejemplo, V. Taylor, FGT 76). El interés del pasaje reside no en el llanto de Jesús, sino en sus palabras que, aunque proféticas, adquieren una tonalidad realmente conminatoria.

Entonces, ¿habrá que descartar esas palabras por ser *vaticinium ex eventu*? La cuestión es bastante complicada, porque afecta a la datación del evangelio según Lucas (véanse I, 100-108) y porque en los vv. 43-44 resuenan ciertas predicciones conminatorias del Antiguo Testamento. Sin embargo, muchos comentaristas no se atreven a negar que, de una u otra manera, esas palabras puedan atribuirse al propio Jesús histórico (véase, por ejemplo, T. W. Manson, *Sayings*, 320; E. E. Ellis, *Gospel of Luke*, 226; D. L. Tiede, «Weeping»). Desde luego, hay buenas razones para pensar que Jesús pronunció realmente algo semejante a las declaraciones proféticas sobre la suerte de Jerusalén o, por lo menos, de su templo. Tanto en los evangelios sinópticos como en el evangelio según Juan afloran ciertas reminiscencias del antiguo profetismo (cf. Jn 2,19-20; Mc 13,2 [= Mt 24,2; Lc 21,6]; 14,58 [= Mt 26,61, omitido por Lucas]), con diferentes redacciones en cada recensión evangélica. La atribución de esas palabras al Jesús histórico es tan plausible como la interpretación que (sin referencia a Jerusalén) da el péser de Habacuc, de Qumrán, sobre Hab 2,8: «Porque saqueaste a tantas naciones, los demás pueblos te saquearán a ti». El texto se refiere a «los últimos sacerdotes de Jerusalén que amontonan riquezas expoliando a los demás pueblos; pero al final de los tiempos, sus riquezas con los frutos de sus expolios serán entregadas en manos del ejército de los Kittim, porque ésos son "los demás pueblos"» (1QpHab 9,5-7). Igualmente, esa atribución a Jesús es tan plausible como las palabras pronunciadas por otro Jesús, el hijo de Ananías, contra Jerusalén y su templo, sobre el que escribe Flavio Josefo, ciertamente después de los acontecimientos y con reminiscencias del lenguaje de Jeremías (*Bell.* 6, 5,3 § 300-309). Cuatro años antes de la primera sublevación de los judíos palestinenses contra los romanos, «cuando la ciudad gozaba de paz y de especial prosperidad», ese Jesús se puso en pie en medio del templo durante la fiesta de los Tabernáculos (aproximadamente, en otoño del

año 62 d.C.) y empezó a gritar: «Una voz viene del Este, una voz viene del Oeste, una voz viene de los cuatro vientos, de los cuatro puntos cardinales; una voz contra Jerusalén y su santuario, una voz contra el novio y contra la novia [cf. Jr 7,34], una voz contra todo el pueblo». En un descuido, y por maquinación de algunos notables de Jerusalén, fue llevado a presencia del gobernador romano Albino, que lo hizo azotar severamente. A cada latigazo, exclamaba: «¡Ay de Jerusalén». Tenido por loco, siguió con sus invectivas durante siete años y cinco meses, hasta que murió en el asedio a Jerusalén herido por una piedra lanzada desde una *ballista* romana. ¿Tendremos que borrar también este relato, por considerarlo *vaticinium ex eventu*? Aun en el caso de que hubiera que atribuir las palabras que Lucas pone en boca de Jesús a «profetas cristianos» en algún momento del estadio II de la tradición evangélica (véase D. Hill, «On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets», NTS 20 [1973-1974] 262-274), siempre habría que contar con el hecho de que la tradición evangélica se las atribuye al propio Jesús histórico. La verdadera cuestión es la siguiente: ¿se le atribuyen a Jesús sin ningún fundamento, en el estadio I de la tradición? ¿Pronunció Jesús realmente unas palabras semejantes a las que recoge la narración de Lucas, o quizá en términos menos específicos? En cualquier caso, esa pregunta suscita un nuevo problema y abre nuevos interrogantes.

Si se tratara de un auténtico *vaticinium ex eventu*, ¿no se habría presentado con una terminología más específica? Por ejemplo, se podría haber aludido a las trincheras cavadas por los romanos (*Bell.* 5, 11,4 § 466: *ta chōmata*), a la circunvalación de la ciudad con una muralla de más de dos kilómetros (*Bell.* 5, 12,2 § 508), al incendio de las puertas del templo (*Bell.* 6, 4,1 § 228), o a la demolición de la fortaleza Antonia (*Bell.* 6, 1,3 § 24-28; 6, 2,1 § 93). Otra opinión es la de C. H. Dodd, que sostiene que este oráculo de Jesús en el evangelio según Lucas está «compuesto *enteramente* con lenguaje veterotestamentario... Si hubo algún hecho histórico que influyera en esa descripción, no fue la toma de Jerusalén por las legiones de Tito el año 70 d.C., sino la destrucción de la ciudad por Nabucodonosor el año 586 a.C.» (*The Fall of Jerusalem*, 79). Es más, Dodd insiste en que «no hay un solo rasgo de la predicción que no se pueda documentar directamente por el Antiguo Testamento» (*ibíd.*). En las notas exegéticas se indicarán los pasajes veterotestamentarios que resuenan en los vv. 43-44. Por su parte, Dodd va demasiado lejos al afirmar que por la documentación de los diversos

elementos textuales se excluye cualquier referencia a la destrucción de Jerusalén por Tito. De hecho, se puede decir casi con toda seguridad que la inserción practicada por Lucas de materiales de «L» en su bloque narrativo dependiente de la recensión de Marcos está inspirada, al menos en parte, por el conocimiento que tenía el propio evangelista de que Jerusalén había caído a manos de las legiones romanas. Y lo mismo se puede decir sobre la afirmación de L. Gaston de que «toda la escena del llanto de Jesús sobre Jerusalén pudo provenir directamente de las páginas de Jeremías» (*No Stone*, 359); y para ilustrar su aserción aduce una «cadena de pasajes» proféticos (Jr 8,18-23 [9,1 E]; 8,11 [= 6,14]; 6,6.15.8). (Con todo, el análisis de Gaston choca con la dificultad de la distinción que él mismo introduce entre el empleo de esa cadena en época anterior a Lucas y en tiempos del propio evangelista. Para más detalles, véase D. L. Tiede, «Weeping», 68-70.) En otras palabras, la mejor solución a estos problemas consiste en el reconocimiento de que el oráculo recogido por Lucas puede remontarse, de una manera u otra, al propio Jesús, pero que su reformulación en la tradición prelucano se vio influida tanto por la destrucción de la ciudad en el año 70 como por las alusiones del Antiguo Testamento a su destrucción por Nabucodonosor en el siglo VI a.C. En todo caso, hay que admitir con D. L. Tiede que Lucas no ha «alterado las tradiciones volviéndolas contra Israel» (*ibíd.*, 70). Lucas no achaca la destrucción de Jerusalén a la muerte de Jesús, como siglos más tarde haría Orígenes (*Contra Celsum* 1, 47; 2, 8 [con cita de Lc 19,44]; 4, 22, 32; 8, 42, 69; cf. GCS 2, 97, 134, 292, 303; 3, 257, 286).

En el evangelio según Lucas, Jesús se acerca a la ciudad de su destino no sólo como enviado de Dios (Lc 4,43bc) y como su «rey», con el que se asocia la paz del cielo (19,38), sino también como profeta que hace un comentario sobre la triste condición de la famosa ciudad. Su interés no se centra en el destino que le aguarda *a él* en la capital, sino en el destino de la propia ciudad de Jerusalén. Para comprender plenamente el significado de este episodio habrá que relacionarlo con otros dos pasajes del evangelio según Lucas: a) 13,34-35, lamentación sobre Jerusalén, en el centro de la narración del viaje; y b) 23,26-32, el camino hacia la cruz en el relato de la pasión. En la primera escena, Jesús se compara a la clueca que manifiesta el amor a sus pollitos cubriéndolos con sus alas; la resistencia de Jerusalén a aceptar al mensajero celeste de la sabiduría de Dios se convierte ahora en la razón de las lágrimas de Jesús sobre la ciudad reacia a aceptar al celeste porta-

dor de una paz que viene del cielo. En la segunda escena, el llanto de Jesús encuentra su correspondencia en el llanto de las mujeres de Jerusalén, que deberán llorar no sólo por sí mismas, sino también por sus hijos.

En medio del tumultuoso entusiasmo que se desata con motivo de su entrada en Jerusalén, Jesús llora al reflexionar sobre el destino de la ciudad que «no comprende lo que lleva a la paz». Si en el v. 38, el término «paz» admite plenamente las connotaciones de la idea veterotestamentaria de *šālôm*, su empleo en este pasaje posee también, de un modo específico, la connotación de ausencia de hostilidades bélicas, como se deduce con toda claridad de las alusiones que se contienen en los vv. 43-44.

Por otra parte, el nombre de la ciudad, «Jerusalén», encierra un juego de palabras. Con el tiempo, el antiguo nombre hebreo *Yĕrûšālayim* se contrajo en *Yĕrûšālēm*, que se empleó en arameo con la forma *Yĕrûšĕlem* (Esd 4,8.20; Dan 5,2.3). Su significado original se ha perdido (véanse los numerosos intentos de explicación en HALAT 417). Pero incluso en la época del Antiguo Testamento se llegó a asociar con Salén, la ciudad de Melquisedec (Gn 14,18). Cf. Sal 76,3: «Su albergue [de Dios] se ha establecido en Jerusalén, su morada en Sión (la colina fortificada de la Jerusalén pre-israelita)». En la paráfrasis de Gn 14,18 que se encuentra en *Génesis apócrifo* de la cueva 1 de Qumrán, la asociación es explícita: «Salén, es decir, Jerusalén» (1QapGn 22,13). Filón, en *De Somn.* 2, 38 § 250, explica el significado del nombre como «visión de paz» (*horasis eirēnēs*). Y la carta a los Hebreos (Heb 7,2) interpreta el nombre *Melchisedek basileus Salēm* («Melquisedec, rey de Salén») como *basileus eirēnēs* («rey de paz»). Esta etimología popular del nombre de Jerusalén, que identifica su último elemento con el término hebreo *šālôm*, o con el arameo *šĕlām* de la época del judaísmo precristiano, está indudablemente inspirada, al menos en parte, por Sal 122,6: «Desead la paz a Jerusalén» (cf. Sal 147,12-14). Así se entiende la intensidad de las palabras de Jesús: «¡Si también tú comprendieras en este día lo que lleva a la paz!» (v. 42). Es decir, la ciudad cuyo nombre va asociado a la paz no reconoce lo que la puede llevar a esa paz, no reconoce al portador de la paz que viene del cielo, no reconoce a su «rey» de paz. Su papel en la existencia pacífica de la humanidad está oculto a sus ojos, porque no reconoce el tiempo de su visita, la oportunidad que Dios le da. De ese modo, el final del v. 44 es un eco de la apasionada intensidad del v. 42, con su alusión a Jr 6,15, según la traducción de los LXX. En este pasaje (Jr 6,9-15), el profeta echa en cara a Jerusalén su obstinación y su avaricia, y reprueba a su gente que gri-

ta: «¡Paz, paz!», cuando no hay paz. Por eso, «caerán con los demás caídos, tropezarán el día de la cuenta» (Jr 6,15; cf. Jr 10,15).

El contexto veterotestamentario de los vv. 42 y 44c ayuda también a explicar la falta de paz en Jerusalén en términos de guerra, a la que se refieren los vv. 43-44ab. La ciudad se verá cercada y asediada por todas partes, con trincheras para el asalto. La terminología podría ser profética y tradicional; pero la implicación de los horrores de la guerra a la que Jerusalén se verá abocada le hará entender otra dimensión más profunda de su fracaso para conseguir la paz. En el v. 44 se amplía la terrible descripción del destino de Jerusalén con todas las atrocidades de los antiguos conflictos bélicos y con alusiones a Sal 137,9, donde se describe la suerte de Babilonia, y a Nah 3,10, con la destrucción de Nínive, capital del imperio asirio: «No quedará piedra sobre piedra».

El llanto de Jesús sobre Jerusalén, como se describe en este pasaje, contribuye a su modo a explicar la idea de Lucas sobre la continuidad entre judaísmo y cristianismo. Si según la presentación de Lucas de la historia de la salvación, el antiguo Israel habría de ser restaurado —y no sustituido por un nuevo pueblo de Dios—, el Jesús que Lucas nos presenta en esta escena puede —a pesar de todo— llorar por el sino de la capital, que es la ciudad en la que se va a cumplir su propio destino. Jerusalén no reconoce al que viene como último mensajero de la paz. Su fracaso, especialmente en esta última oportunidad que se le brinda, se convierte en un rasgo de lo más ominoso. Esa «visita» adquirirá un nuevo significado. De hecho, Jerusalén, la «ciudad que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados» (Lc 13,34), se convertirá en la ciudad de donde surja y se difunda «la palabra del Señor» (Is 2,3; cf. Hch 1,8). Pero la transformación no puede menos de provocar el amargo llanto del mensajero de la paz por el ominoso destino de la ciudad. Aunque el evangelista no lo diga expresamente, aquí va implícita la gloria de Jerusalén, íntimamente asociada con el destino del propio Jesús en su paso al Padre. Si en la recensión de Lucas Jesús llora sobre Jerusalén, es porque el evangelista no siente ningún placer por la suerte que, como él ya sabe, se abatió sobre la capital.

A su modo, la promesa de Navidad, expresada en Lc 2,14, se cumple en este momento.

Y así termina el relato de Lucas sobre el viaje de Jesús a la ciudad de Jerusalén, con la tonalidad del júbilo de la muchedumbre que lo acompaña. El evangelista no dice expresamente que Jesús entrara «en la ciudad» propiamente dicha (en contraste con la presentación de Mc 11,15). El episodio siguiente se desarrollará en el templo.

NOTAS EXEGÉTICAS

19 v. 41. *Al acercarse*

Aunque el verbo *engizein* es «más o menos característico» de Lucas (véase I, 190), J. Jeremias (*Die Sprache*, 157, nota 15) apunta la dificultad que se plantea aquí y en Lc 15,25 sobre el posible empleo de este verbo en la tradición (prelucana).

Y ver la ciudad, le dijo llorando

Literalmente, «al ver la ciudad, lloró por ella». Este detalle recuerda el pasaje de Lc 13,34 y acentúa el sentimiento que se expresaba allí. El motivo del llanto de Jesús se consignará en el versículo siguiente; en realidad, no tiene nada que ver con su propio destino. Ese llanto deberá interpretarse como un signo profético, en estrecho paralelismo con algunos pasajes del Antiguo Testamento, como 2 Re 8,11; Jr 9,1; 14,17. La triste situación de la ciudad provocará el llanto en otros personaje (cf. Lc 23,28). El verbo *klaiein* con la preposición *epi* aparece también en la traducción de los LXX de Gn 50,1; Nm 11,13; Jue 11,37-38. Véase la descripción de Jerusalén que nos ha transmitido el historiador romano Tácito (*Hist.*, 5.8).

v. 42. *Si también tú comprendieras*

La construcción equivale a: «¡Cuánto me habría gustado que comprendieras...!». Se trata de la figura retórica «aposiopesis», o «reticencia» (véase BDF § 482), en la que la conjunción *ei* con el aoristo de indicativo *egnōs* funciona como expresión de un deseo inalcanzable o aún no cumplido. Véase BDF § 359. 1. El orden de las palabras es distinto en algunos códices griegos; por su parte, la tradición textual «koine» añade intensidad a la frase mediante un adverbio y una partícula (*kai ge*), pero el significado de la expresión no varía sustancialmente. Se trata de acentuar la idea de profunda emoción.

En este día

El día de la entrada triunfal de Jesús, de su visita pacífica, cobra un aspecto más bien sombrío. Nótese la diferencia de tiempo con respecto al v. 43a.

Lo que lleva a la paz

Es decir, cómo Jerusalén podría haber participado en esa «paz celestial» que ahora se le ofrece y que podría haber contribuido a su bienestar. La expresión *ta pros eirēnēn* ya apareció en Lc 14,32 con un verbo de interrogación y, por tanto, con una connotación diferente. Cf. Is 48,18 para una queja profética semejante.

Pero no tienes ojos para verlo

Literalmente, «ha sido ocultado a tus ojos» («pasiva teológica», equivalente a «Dios te lo ha ocultado»; véase la nota exegética a Lc 5,20), por la ausencia de percepción por parte de Jerusalén. Se implica aquí la ceguera de la capital, producida por su propia irresponsabilidad. Véase G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 388-389.

v. 43. *Va a llegar un día*

Literalmente: «llegarán días». Cf. Lc 5,35; 23,29 (derivado de 1 Sam 2,31; 2 Re 20,17, en la traducción de los LXX) para la terminología habitual de Lucas. La forma verbal *hēxousin* responde, probablemente, a la fraseología tradicional anterior a Lucas.

Tus enemigos

No se menciona expresamente a los romanos, a pesar de que constituían las fuerzas de ocupación de Palestina.

Te rodeen de trincheras

Descripción de la primera de las cinco actividades bélicas que se acumulan en este pasaje. El texto podría referirse a las trincheras cavadas por los soldados romanos del ejército de Tito (véase el comentario general, *supra*, p. 111). Pero el vocabulario podría estar tomado de Is 29,3, en la versión de los LXX: «Te sitiaré [Ariel, nombre poético de Jerusalén], te estrecharé con trincheras (*balō peri se charaka*) y alzaré baluartes contra ti». Cf. Is 37,33e; Jr 6,6-21; Ez 4,1-3; Tácito, *Hist.* 5.11.

Te sitien

Segunda acción bélica, con posible referencia al muro construido por las tropas de Tito en torno a Jerusalén. Véase el comentario general. Cf. 2 Re 6,14, en la versión de los LXX.

Aprieten el cerco

Tercera acción hostil. El verbo *synechein* («apretar»), uno de los favoritos de Lucas (cf. p. 111), implica una presión asfixiante. Cf. 2 Mac 9,2 (contra la ciudad de Persépolis). Véase Ez 4,2; 21,22; Jr 52,5.

v. 44. *Te arrasen con tus hijos dentro*

Cuarta hostilidad. El verbo *edaphizein* significa «nivelar», pero en los LXX se emplea frecuentemente para describir la atrocidad de una guerra equivalente a un genocidio. El detalle encierra una alusión al vengativo improperio que se dirige a la «Hija [capital] de Babilonia» en el Sal 137,9 (pero ambos textos no tienen en común más que el verbo). Sin embargo, en Os 10,14 está claro que se hace referencia a una actuación hostil. Cf. Nah 3,10; 2 Re 8,12. El códice D omite la frase preposicional *en soi*, probablemente porque aparecerá más tarde en el mismo versículo (en la frase siguiente). A Jerusalén se la considera aquí como madre. Cf. Lc 23,28.

No dejen piedra sobre piedra

La quinta actuación bélica está posiblemente inspirada en 2 Sm 17,13: «hasta que no quede allí ni una piedra» (*lithos* [«piedra»], la misma palabra que en este versículo). En el contexto del episodio, esta acción podría estar relacionada con el v. 40, como especificación del modo en que «gritarán las piedras». Cf., igualmente, Lc 20,17; 21,6. De ese modo, las palabras de Jesús son un terrible veredicto sobre Jerusalén, parecido a la sentencia del rey en la parábola de las onzas (Lc 19,27). El historiador Flavio Josefo describe así la ruina de Jerusalén: «...el César ya había dado la orden de arrasar toda la ciudad, incluido el templo, dejando en pie sólo las torres que sobresalieran por encima de las demás, las de Fasael, Hípico y Mariamme, y la parte de la muralla que rodeaba la ciudad por el Oeste. Eso debería servir como campamento de las tropas de retaguardia, y las torres mostrarían a la posteridad lo majestuosa que había sido la ciudad de Jerusalén y qué clase de fortificaciones había logrado dominar la proeza romana. El resto de la muralla que ceñía la ciudad debería ser arrasada por los equipos de demolición, de tal manera que nadie que en el futuro visitara esas ruinas pudiera creer que aquel sitio había sido habitado. Ése fue el fin que el frenesí de los rebeldes procuró a Jerusalén, ciudad tan ilustre y de renombre universal» (*Bell.* 7, 1,1 § 1-4; cf. 7, 8,7 § 375-377). En las palabras de Jesús resuenan las viejas profecías de antaño. Cf. Miq 3,12.

Porque

Véase la nota exegética a Lc 12,3; cf. Hch 3,12.

La oportunidad que Dios te daba

Literalmente: «el tiempo de tu visita». En la recensión de Lucas, Jesús alude a las palabras conminatorias de Jeremías contra Jerusalén en tiempos de

Josías: «tropezarán el día de la cuenta» (Jr 6,15 [LXX]). Cf. Jr 10,15; Is 10,3; Sab 3,7; 1 Pe 2,12. En la versión de los LXX, el término *episkopē* traduce frecuentemente el hebreo *pĕquddā* (o formaciones relacionadas con la raíz, *pqd*): «encargo, comisión, oficio», y también «castigo», «desquite». Jerusalén no reconoció su momento, su oportunidad, y no supo explotarlo.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 19,41-44

Dodd, C. H., «The Fall of Jerusalem and the "Abomination of Desolation"»: JRS 37 (1947) 47-54. Reedición en *More New Testament Studies* (Eerdmans, Gran Rapids, MI 1968) 69-83.

Dupont, J., «Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre (Mc 13,2; Luc 19,44)»: Bib 52 (1971) 301-320.

Galbiati, E., «Il pianto di Gesù per Gerusalemme (Luca 19,41-47a)»: BeO 7 (1965) 196-204.

Gaston, L., *No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospel*, NovTSup 23 (Brill, Leiden 1970).

Gnilka, J., *Die Verstockung Israels: Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker*, SANT 3 (Kösel, München 1961) 137-140.

Reicke, B., «Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem», en D. E. Aune (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wilgren*, NovTSup 33 (Brill, Leiden, 1972) 121-134.

Robinson, W. C., *Der Weg des Herrn: Estudien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium* (H. Reich, Hamburg-Bergstedt 1964) 50-53, 55-56.

S. Marco, E., «Videns civitatem, flevit super illam (Lc. 19, 41-44)»: VD 10 (1930) 245-248.

Schramm, T., *Markus-Stoff*, 146-147.

Tiede, D. L., «Weeping for Jerusalem», en *Prophecy and History in Luke-Acts* (Fortress, Philadelphia 1980) 65-90, 143-148.

Uhsadel, W., «Predigt zum Gedächtnistage der Zertörung Jerusalems», en O. Betz et al. (eds.), *Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel: Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag* (Brill, Leiden 1963) 459-466.

128. PURIFICACIÓN DEL TEMPLO (19,45-46)

19 [45] Seguidamente entró en el templo y se puso a echar a los vendedores [46] diciéndoles:

—Escrito está: «*Será mi casa una casa de oración*»[a], pero vosotros la habéis convertido en una *cueva de bandidos*[b].

[a] Is 56,7. [b] Jr 7,11.

COMENTARIO GENERAL

Jesús se encamina directamente al templo, entra en él y en un acto profético lo purifica de todos los que profanaban su carácter de casa de oración con su tráfico de mercancías (Lc 19,45-46). Con esa acción llena de significado, Jesús, como «el rey, el que viene en nombre del Señor» (Lc 19,38), toma posesión de la «casa de su Padre» (cf. Lc 2,49) y transforma su significado, dándole su verdadero sentido.

En este episodio, el relato de Lucas se inspira en el texto paralelo de Mc 11,11.15-19 (cf. Mt 21,12-13). En la narración de Marcos, Jesús entra explícitamente en la ciudad de Jerusalén (Mc 11,11a), va «derecho al templo, da un vistazo a todo alrededor» (como si entrara allí por primera vez) y a continuación «se marcha a Betania con los Doce» (Mc 11,11bc). A la mañana siguiente, de camino a la ciudad, encuentra una higuera sin higos y la maldice (Mc 11,12-14). Luego entra en el templo y lo purifica. Este episodio del evangelio según Marcos, paralelo al que presenta el relato de Lucas, es complicado por dos razones: a) Marcos separa la entrada de Jesús en la ciudad y en el templo, y la purificación del santuario, por el episodio de la maldición de la higuera; y b) establece una relación estrecha entre la purificación del recinto sacro y la reacción de los sumos sacerdotes y doctores de la ley que «buscan el modo de acabar con Jesús» (Mc 11,18). Aunque inspi-

rado en la narración de Marcos, Lucas retoca su fuente de manera considerable; sin embargo, no hay datos fidedignos sobre el posible uso de una fuente alternativa (véase T. Schramm, *Markus-Stoff*, 149; H. Conzelmann, *Theology*, 76; con todo, véase I. Buse, «The Cleansing», 23).

El trabajo de redacción que realiza Lucas consiste en lo siguiente: a) omite la maldición de la higuera (Mc 11,12-14); b) omite la primera frase de Mc 11,15 (donde se menciona la entrada de Jesús en la ciudad); c) reduce drásticamente la descripción de las acciones de Jesús en el recinto del templo (Mc 11,15cd), eliminando los detalles de violencia (véase I, 164); d) suprime completamente el texto de Mc 11,16: «no consentía que nadie transportase objetos atravesando por el templo»); e) omite la referencia a la «actividad docente» de Jesús (Mc 11,17a), para explotar ese detalle más adelante y de manera explícita en v. 47; y f) suprime la última frase de la cita de Isaías: «para todos los pueblos» (Is 56,7). En los versículos siguientes (vv. 47-48), que de hecho constituyen el próximo episodio, subraya con especial énfasis la enseñanza de Jesús en el templo y transforma esa actividad, más bien que la propia purificación del santuario, en el motivo para la reacción de los sumos sacerdotes, de los doctores de la ley y de los notables del pueblo.

Aunque T. Schramm (*Markus-Stoff*, 149) sostiene que en este punto de la Triple Tradición no se da una coincidencia entre las versiones de Lucas y Mateo contra la de Marcos, hay que observar, por lo menos, que los dos omiten el detalle de Mc 11,16 (no se sabe bien por qué) y la frase «para todos los pueblos» (Mc 11,17c); véase I. Buse, «The Cleansing», 23. No cabe duda de que tanto Mateo como Lucas sabían muy bien que el templo ya había dejado de existir y, por tanto, difícilmente se lo podía considerar como casa de oración para todos los pueblos, sobre todo, porque los dos evangelistas estaban al tanto de que ahora «los pueblos se encaminaban a la Iglesia cristiana, y no al templo de la antigua economía» (J. M. Creed, *The Gospel*, 242). Por otro lado, para Mateo, en particular, debió de ser adicionalmente difícil admitir frente a sus lectores que el sentido del templo de Jerusalén consistía en ser casa de oración para todos los pueblos, aunque su propio evangelio iba destinado a una comunidad mixta de cristianos procedentes del judaísmo y del paganismo.

Aunque no es difícil explicar los retoques introducidos por Lucas en el material heredado de Marcos, lo que sí plantea un problema es tratar de establecer el carácter del episodio desde la perspectiva de historia de las formas, y su relación tanto con el Jesús histórico como con la tradición específica del evangelio según Juan sobre la purificación del templo.

Desde el punto de vista de historia de las formas, R. Bultmann (HST 36) considera el episodio de Mc 11,15b-d.16.17 como una unidad, como «apotegma biográfico»; pero sostiene que en el v. 17 (con sus citas de Isaías y Jeremías) el evangelista sustituye una declaración de Jesús más antigua, que se ha conservado en el evangelio según Juan: «No convirtáis la casa de mi Padre en un mercado» (Jn 2,16). Esa sustitución obedece, al menos en parte, al modo con que el evangelista introduce el nuevo episodio: «Luego se puso a enseñar diciendo» (Mc 11,17a), lo que sugiere que «originalmente, palabra y acción no iban juntas». Por otro lado, la segunda parte de la declaración: «la habéis convertido en una cueva de bandidos», no se dirige a los vendedores, sino más bien a «los judíos en general», lo que tiende a convertir el episodio en una «escena imaginaria». Es claro que Bultmann pone el dedo en la llaga por lo que se refiere a los problemas que plantea el episodio de Marcos y a su relación con la tradición representada por Juan. No obstante, V. Taylor (FGT 75) se inclina a considerar el episodio, también desde el punto de vista de la historia de las formas, como «historia sobre Jesús», porque piensa que el interés reside en el propio incidente dramático, más que en las palabras del protagonista. Puede ser que Taylor esté acertado al valorar la tradición en el evangelio según Marcos (y quizá también en la recensión de Mateo), pero si se piensa en la redacción abreviada del episodio en el evangelio según Lucas, habrá que inclinarse por la interpretación de R. Bultmann, es decir, considerar el episodio como auténtica «declaración» de Jesús. Por su parte, M. Dibelius (FGT 161) define la redacción de Lucas como *chreia* (figura retórica de «llamada a la reflexión») por el énfasis especial que atribuye a la declaración de Jesús.

Otro problema consiste en explicar la relación de este episodio, en sus versiones sinópticas, con la tradición que recoge el evangelio según Juan (Jn 2,13). La redacción del cuarto evangelio no sólo es notoriamente más amplia que la de Marcos, sino que además añade una nueva complicación al relacionar la purificación del templo con las palabras de Jesús sobre su destrucción y reedificación, palabras que se han conservado en otros contextos de las redacciones de Marcos y de Mateo, pero que han desaparecido en el tercer evangelio. Es posible que Lucas omitiera una referencia a esas palabras porque sabía que Jesús ni había destruido el templo ni lo había reedificado (véase R. Brown, *John, I-XII*, 120). Las diferencias y convergencias entre las cuatro versiones de la purificación del templo se pueden apreciar gráficamente en este cuadro:

Jn 2	Mc 11	Mt 21	Lc 19
Fecha: Fiesta de Pascua (13)			
Jesús en Jerusalén (13)	Jesús en Jerusalén (15)	Jesús en Jerusalén (10) como profeta de Nazaret (11)	
Entra en el templo (14)	Entra en el templo (15)	Entra en el templo (12)	Entra en el templo (45)
Encuentra vendedores de bueyes, ovejas y palomas, y cambistas (14)			
Fabrica un látigo(15)			
Expulsa a vendedores de bueyes y ovejas (15)	Expulsa a vendedores y compradores (15)	Expulsa a vendedores y compradores (12)	Expulsa a vendedores (45)
Vuelca las mesas de los cambistas (15)	Vuelca las mesas de los cambistas (15)	Vuelca las mesas de los cambistas (12)	
Expulsa a vendedores de palomas (16)	Vuelca las mesas de vendedores de palomas (15)	Vuelca las mesas de vendedores de palomas (12)	
	No consiente que se transporten objetos por el templo (16)		
Dice: «No convirtáis la casa de mi Padre en un mercado» (16)			
Los discípulos recuerdan la Escritura: «La pasión por tu casa me consumirá» (Sal 69,9) (17)	Enseña y cita la Escritura: «Casa oración = cueva de bandidos» (Is 56,7; Jr 7,11) (17)	Cita la Escritura: «Casa oración = cueva de bandidos» (Is 56,7; Jr 7,11) (13)	Cita la Escritura: «Casa oración = cueva de bandidos» (Is 56,7; Jr 7,11) (46)
			Enseña diariamente en el templo (47)

Mientras que los relatos de Mateo y Lucas dependen de la recensión de Marcos, la relación entre el relato de Marcos y el de Juan suscita nuevos problemas. Los intentos de solucionarlos van desde la absoluta negación de la historicidad del episodio (véase, por ejemplo, H. Ackermann, *Jesus: Seine Botschaft und deren Aufnahme im Abendland* [Götingen 1952] 62) a la presunción de que Jesús purificó el templo dos veces, una al comienzo y otra al final de su ministerio público (véase, por ejemplo, A. Plummer, *The Gospel*, 453). La negación de la historicidad se debe, sobre todo, a lo difícil que resulta explicar cómo Jesús, él solo, sin permiso de la autoridad competente y sin la oposición o, por lo menos, la intervención de la policía del templo, pudo haber llevado a cabo la purificación del inmenso atrio de los gentiles, expulsando sin más a los vendedores y cambistas que desarrollaban allí sus negocios, y cómo pudo atreverse a prohibir que se utilizara el atrio como lugar de paso para transportar objetos (Mc 11,16). En definitiva, no podemos responder a esas preguntas, por adecuada que pudiera parecer la respuesta. Sencillamente, no sabemos cómo Jesús pudo hacer tal cosa. El testimonio no sólo de los evangelios sinópticos, sino también de la recensión de Juan, inclinaría a aceptar la historicidad sustancial del acontecimiento, aunque los detalles podrían deberse a un afán de embellecer el relato, y las citas de la Escritura podrían haberse introducido sin más en las diversas tradiciones de la primitiva comunidad cristiana. El estilo griego de las dos narraciones básicas ofrece suficientes coincidencias para suponer que existieron dos relatos autónomos que describían un mismo acontecimiento (I. Buse, «The Cleansing», 22), de modo que resulta difícil aceptar la argumentación de Plummer en favor de una «segunda purificación». Su preferencia por esa explicación se debe principalmente al «gran dislate cronológico» que parece haber entre las dos tradiciones. Mientras algunos comentaristas (por ejemplo, C. K. Barrett, «The House», 13) piensan que el relato de Juan depende de la narración de Marcos, la mayoría supone que se trata de dos tradiciones independientes. (Para más detalles, véase R. Brown, *John, I-XII*, 116-120.) En realidad, el verdadero problema consiste en determinar cuál de las dos tradiciones, la de Juan o la de los evangelios sinópticos, representa mejor el contexto original del episodio, o ayuda a establecer su datación cronológica.

Muchos intérpretes (por ejemplo, M.-J. Lagrange, V. Taylor, J. A. T. Robinson) consideran como más probable la datación del evangelio

según Juan. En los evangelios sinópticos, Jesús no hace más que un viaje a Jerusalén, de modo que Marcos se ve en la necesidad de datar la purificación del templo a la llegada de Jesús a Jerusalén, es decir, hacia el final de su ministerio público. Sin embargo, el cuarto evangelio, que cuenta varios viajes de Jesús a la capital, parece datar el acontecimiento con mayor exactitud histórica, al comienzo de su actividad. Otros intérpretes (por ejemplo, C. H. Dodd, C. K. Barrett) prefieren la datación sinóptica, porque un ataque público y tan violento a las sagradas instituciones de Jerusalén habría provocado una inmediata reacción por parte de los sacerdotes y de los oficiales del templo. De hecho, en la tradición de Marcos, las autoridades actúan en consecuencia e inician un juicio contra Jesús para condenarlo a muerte. Por otra parte, actuar del modo en que actuó Jesús sería más plausible después de toda una actividad de predicación profética y, sobre todo, después de su entrada triunfal en Jerusalén, como lo recoge la tradición de Marcos. ¿Cuál de las dos hipótesis podría ser la más plausible? Es difícil decidir, teniendo en cuenta el contexto en el que se encuadra el episodio en las dos tradiciones. En el evangelio según Juan, la escena está vinculada a las palabras de Jesús sobre la destrucción y reconstrucción del templo, mientras que en el evangelio según Marcos el incidente es el motivo por el que las autoridades deciden finalmente acabar con Jesús (un motivo que también aparece en el evangelio según Mateo, pero que Lucas modifica ligeramente). R. E. Brown (*John, I-XII*, 118) intenta establecer una distinción. Según él, la advertencia profética de Jesús sobre la destrucción del templo, una advertencia que la tradición sinóptica recuerda vagamente (Mc 14,58; Mt 26,1 [omitida en la narración de Lucas]), debió de producirse «durante su primer viaje a Jerusalén y al templo», pero el hecho de la purificación del santuario habría tenido lugar «durante los últimos días de su vida». El evangelio según Juan habría combinado esas dos tradiciones, transponiendo la escena de la purificación al comienzo del ministerio público de Jesús, porque en ese evangelio la principal razón para detener a Jesús es la resurrección de Lázaro. Esta solución es plausible; pero en mi opinión personal, la datación temprana de la purificación del templo se podría relacionar con otro aspecto del ministerio de Jesús según la tradición sinóptica. Juan el Bautista presenta a Jesús como uno «más fuerte que él», como un fanático reformador que lleva en su mano el bieldo y está preparado para quemar en la hoguera la paja de Israel (Lc 3,17). Ahora bien, aunque en su ministerio público, según la tradición sinóptica,

Jesús rechaza esa función que se le atribuye (Lc 7,18-23), el único incidente asociado con la violencia, de acuerdo con esa misma tradición, es precisamente este episodio, por lo que sería más plausible vincularlo a los comienzos de su actividad. Por eso, personalmente me inclinaría a pensar que, en el estadio I de la tradición evangélica, el contexto básico del episodio es el comienzo del ministerio de Jesús. Como ya se ha dicho anteriormente, los evangelios sinópticos lo habrían relacionado con el final de la actividad de Jesús porque, según su tradición, ésa fue la única visita de Jesús a Jerusalén y, por tanto, la única vez que entró en contacto con el templo.

Esta escena es la culminación de la llegada de Jesús a Jerusalén con su entrada directa en el templo y la subsiguiente purificación del santuario de toda actividad mercantil, mediante la expulsión de los vendedores establecidos en el recinto sacro. Jesús, como los antiguos profetas, rechaza la profanación de la casa de Dios que supone el comercio de mercancías. De ese modo, Jesús, que llega como «rey» (Lc 19,38), actúa como profeta —ése sería el sentido de su cita de antiguas profecías— y toma posesión de la «casa de su Padre» (cf. Lc 2,49). Jesús purifica el templo con el fin de prepararlo para poder ejercer en él su ministerio docente. Como hizo al principio para vencer las tentaciones de Satanás (Lc 4,4.8.10; véase II, 401), recurre ahora a la Escritura para justificar su actuación. La primera palabra no es una cita exacta, sino una paráfrasis de Is 56,7: «Porque mi casa es casa de oración, y así la llamarán todos los pueblos» (según el texto masorético, reproducido fielmente en la versión de los LXX y que se cita exactamente en Mc 11,17b). Ese texto del Trito-Isaías forma parte de una serie mixta de oráculos de restauración (posteriores al año 538 a.C.), que incluye bienaventuranzas para prosélitos, eunucos y proscritos de Israel. En particular, los vv. 6 y 7 van dirigidos a los prosélitos (*bĕnê hannēkār*); incluso ellos encontrarán un sitio en esa «casa de oración». Ésa era la finalidad del templo de Jerusalén. Pero, ¿en qué se había convertido?

La segunda parte de la declaración de Jesús alude a Jr 7,11: «¿Creéis que es una cueva de bandidos (*mĕʿārat pārîṣîm*, en los LXX: *spēlaion lēstōn*) este templo que lleva mi nombre?». El texto forma parte del famoso «Sermón sobre el templo» (Jr 7,1-15), que va dirigido no contra los sacerdotes y los oficiales del santuario, sino en general contra los que practican un culto que lo profana con idolatría e injusticias. A los ojos de Jesús, el tráfico mercantil de los vendedores en el templo

implica una profanación que equivale a la antigua idolatría y a la injusticia.

En mi análisis de la aclamación con la que la multitud da la bienvenida a Jesús al acercarse a Jerusalén: «Bendito el que viene como rey en nombre del Señor» (Lc 19,38), aludía a la connotación de *ho erchomenos* y a su relación con el texto de Mal 3,1: «De pronto entrará en el santuario el Señor que buscáis», y sugería que ése fue el motivo por el que Jesús, según la narración de Lucas, entró directamente «en el templo» (en lugar de en la ciudad propiamente dicha, como en la recensión de Marcos). Su intención era purificar «la casa de su Padre» (cf. Lc 2,49) de cualquier inadecuado servicio al dinero. Recuérdense sus palabras en Lc 16,13d: «No podéis servir a Dios y al dinero». Jesús prepara así la casa de su Padre para su propio ministerio de predicación. En otro sentido, la actuación de Jesús implica una transformación del templo y de su significado en la restauración de Israel. Unos judíos de Jerusalén son expulsados del templo por una acción autoritaria del último enviado de Dios, que acaba de pronunciar un juicio terrible sobre el destino de la ciudad en la que está edificado el templo. El Israel restaurado no tendrá necesidad de templo para su Dios, que «no habita en edificios construidos por hombres» (Hch 7,48). Pero mientras tanto, Jesús expulsa del santuario a los que no pertenecen por derecho a esta sagrada institución.

¿Habrá que entender esa purificación del templo como una acción mesiánica de Jesús? La pregunta se plantea a dos niveles. ¿Se interpretó de ese modo en el estadio I de la tradición evangélica? Y, ¿habrá que entenderlo así en la tradición sinóptica y, en concreto, en la narración de Lucas? Muchos comentaristas piensan que en el estadio I de la tradición evangélica, la acción de Jesús se habría interpretado como «una señal de que se estaba cumpliendo la purificación mesiánica del templo» (véase R. E. Brown, *John, I-XII*, 121; E. E. Ellis, *Gospel of Luke*, 231; G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 392; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, 117-118). En favor de su opinión, esos autores citan Jr 7,11: «¿Creéis que es una cueva de bandidos este templo que lleva mi nombre?»; Zac 14,21: «Ya no habrá mercaderes en el templo del Señor de los ejércitos aquel día»; Mal 3,1: «De pronto entrará en el santuario el Señor (*hā'ādôn*) que buscáis» (un texto que viene inmediatamente después de la reprobación profética de los abusos cometidos en él por los levitas); Is 56,7; y otros pasajes del Antiguo Testamento. A la luz de esas citas, la acción de Jesús se podía entender perfectamente como la

prometida purificación del templo. Si se piensa en la oposición que existía entre los esenios de Qumrán y los sacerdotes del templo de Jerusalén, esa interpretación sería incluso más plausible. Pero no hay ningún pasaje en el Antiguo Testamento ni en los manuscritos de Qumrán que sugiera que se esperase la purificación del templo por un *messiah*. Para otras precisiones, véase G. Schrenk, TDNT 3, 243-244; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen ²1934) 217, 240. Una asociación del Mesías con la reconstrucción de Jerusalén y de su templo se encuentra en *Amidâ* § 14, pero nunca en la literatura anterior. La pregunta sería entonces: ¿qué antigüedad tiene esa tradición? Por otra parte, la concatenación de Mc 14,56-57 y 14,61 tampoco hace evidente la creencia en una reconstrucción *mesiánica* del templo. Cabría, por tanto, preguntar: ¿se intuyó o se supuso en algún momento esa clase de asociación, antes de la ruina del segundo templo?

En cuanto al estadio III de la tradición evangélica, ni en la tradición sinóptica ni en la de Juan se hace alusión alguna al hecho de que Jesús purificara el templo en su condición de Mesías. Lo más cercano a esa idea se podría encontrar en el evangelio según Marcos, donde la gente vitorea a Jesús con la aclamación: «Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David» (Mc 11,10), donde podría ir implícita su condición mesiánica. Pero en ese pasaje del evangelio según Marcos, la entrada de Jesús en el templo es de pura inspección; la purificación propiamente dicha sólo tiene lugar después de la maldición de la higuera infructuosa, es decir, en un contexto que sugiere una connotación bien distinta del carácter mesiánico. Por lo que toca al evangelio según Lucas, es pertinente la observación de H. Conzelmann: «No se trata del fin escatológico del templo, sino de su purificación. En otras palabras, Jesús lo prepara como un recinto en el que él pueda permanecer; así, de ahora en adelante, Jesús lo ocupa como un lugar que le pertenece» (*Theology*, 77), un recinto donde él puede enseñar.

NOTAS EXEGÉTICAS

19 v. 45. *Entró en el templo*

Jesús entra concretamente en *to hieron*, o sea, en el atrio de los paganos, no en el *naos*, el santuario propiamente dicho. Véase la nota exegética a Lc 2,27.

Se puso a echar a los vendedores

Referencia a los que vendían animales (puros, cf. Lv 1,3) para los diversos sacrificios que se ofrecían en el templo y para otras clases de ofrendas. En Jn 2,14 se enumeran bueyes, ovejas y pichones (sobre estos últimos, cf. Lc 2,24). Lucas omite toda mención de los compradores (cf. Mc 11,15), de los cambistas (que cambiaban, mediante una comisión, monedas tirias de plata por otras monedas, para pagar el impuesto de cinco gramos de plata, o medio «shekel», que se exigía a los hombres adultos, según la prescripción de Ex 30,11-14, para el sostenimiento del culto [para más detalles, véase *m. Šeqal* 1,3; 2,1.4]), y de los que vendían palomas. Cf. Mc 11,15. Algunos códices del evangelio según Lucas (A, C, R, W, Θ, Ψ, f^{13}, y la tradición textual «koine») añaden: «en él y a los compradores», armonizando así este versículo con Mc 11,15 o con Mt 21,12. El códice D presenta una armonización todavía más completa, mencionando todas las categorías que se omiten en los códices más fiables del evangelio según Lucas. Cf. Str-B 1. 850-852.

v. 46. *Diciéndoles*

El evangelio según Lucas presenta como simultáneas la acción de purificar el templo y la declaración de su significado. Obsérvese el contraste con Mc 11,17.

Escrito está

La forma verbal *gegraptai* es una abreviación de *kathōs gegraptai* (véanse las notas exegéticas a Lc 2,23; 3,4) que el evangelista utilizó anteriormente en Lc 4,4.8.10.

Será mi casa, casa de oración

Ésa es la lectura de los códices $\aleph^1$, B, L, R, Θ, $f^{1.13}$, pero en unos pocos (C^2, 28, 1241, 1424) se lee el futuro pasivo *klēthēsetai* («será llamada»), en lugar de *estai* («será»), que sin duda es obra de un copista para armonizar el texto de Lucas con los de Mateo y Marcos, o quizá con Is 56,7, según la versión de los LXX. Sobre la posterior interpretación rabínica de este pasaje del Antiguo Testamento, véase Str-B 1. 852-853.

Una cueva de bandidos

Cf. Jr 7,11. En opinión de C. K. Barrett («The House», 16), el término *lēstēs*, que en otros pasajes del Nuevo Testamento significa «miembro de una

guerrilla», «rebelde nacionalista» (véase K. H. Rengstorf, TDNT 4, 257-262 [que, por otra parte, no atribuye ese significado al texto de Mc 11,17]), debe tener también aquí ese mismo sentido. En ese caso, estaría en contraposición a «todos los pueblos», que añade Mc 11,17. Eso significaría que, en el plan de Dios, el templo debía ser un lugar internacional de oración, mientras que los judíos lo habrían convertido en un fortín nacionalista. La idea no deja de ser ingeniosa, pero carece de relevancia para la interpretación de las palabras de Jesús en la redacción de Lucas, donde se ha eliminado la frase *pasin tois ethnesin* («para todos los pueblos»). Por otra parte, ese sentido privaría a la declaración de Jesús de su referencia a Jr 7,11, que ciertamente no tiene ese significado.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 19,45-46

Barrett, C. K., «The House of Prayer and the Den of Thieves», en *Jesus und Paulus*, E.E. Ellis y E. Grässer (eds.) 13-20.

Braun, F. M., «L'Expulsion des vendeurs du Temple (Mt, xxi, 12-17, 23-27; Mc, xi, 15-19, 27-33; Lc, xix, 45-xx, 8; Jo, ii, 13-22)»: RB 38 (1929) 178-200.

Buse, I., «The Cleansing of the Temple in the Synoptics and in John»: ExpTim 70 (1958-1959) 22-24.

Derrett, J. D. M., «The Zeal of the House and the Cleansing of the Temple»: Downside Review 95 (1977) 79-94.

Eppstein, V., «The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple»: ZNW 55 (1964) 42-58.

Haenchen, E., *Der Weg Jesu*, 382-389.

Hahn, F., *Titles*, 155-157.

Hamilton, N. Q., «Temple Cleansing and Temple Bank»: JBL 83 (1964) 365-372.

Hiers, R. H., «Purification of the Temple: Preparation for the Kingdom of God»: JBL 90 (1971) 82-90.

Jeremias, J., «Zwei Miszellen: 1. Antik-jüdische Münzdeutungen; 2. Zur Geschichtlichkeit der Tempelreinigung»: NTS 23 (1976-1977) 177-180, esp. 179-180.

Manson, T. W., «The Cleansing of the Temple»: BJRL 33 (1950-1951) 271-282.

Mendner, S., «Die Tempelreinigung»: ZNW 47 (1956) 93-112.

Pesch, R., «Der Anspruch Jesu»: Orientierung 35 (1971) 53-56.

Roloff, J., *Das Kerygma*, 89-110.

Roth, C., «The Cleansing of the Temple and Zechariah xiv 21»: NovT 4 (1960) 174-181.

Schnider, F., y W. Stenger, *Johannes und die Synoptiker: Vergleich ihrer Parallelen* (Biblische Handbibliothek 9, Kösel, München 1971) 26-53.

Schramm, T., *Markus-Stoff*, 149.
Trocmé, E., «L'Expulsion des marchants du Temple»: NTS 15 (1968-1969) 1-22.
(Para otra bibliografía, especialmente sobre la forma de la historia de Juan, véase Brown, R. E., *John, I-XII*, 125).

129. REACCIÓN DE LAS AUTORIDADES A LA ENSEÑANZA DE JESÚS (19,47-48)

19 [47] Todos los días enseñaba en el templo. Por su parte, los sumos sacerdotes y los doctores de la ley, junto con los notables del pueblo, intentaban quitarlo de en medio, [48] pero no sabían qué hacer, porque el pueblo entero estaba pendiente de sus labios.

COMENTARIO GENERAL

Aquí empieza el ministerio oficial de Jesús en Jerusalén, concretamente en el templo. El evangelio según Lucas lo sintetiza a su manera (Lc 19,47-48), como hizo al principio en el sumario con el que abre el ministerio de Jesús en Galilea (Lc 4,14-15).

La frase introductoria, que resume el ministerio docente de Jesús, es redacción del propio evangelista (v. 47a). El resto se inspira en el sumario correlativo del evangelio según Marcos (Mc 11,18), aunque Lucas sólo toma de éste la mención del intento de las autoridades de quitar de en medio a Jesús. A los dos grupos que se mencionan en Mc —«sumos sacerdotes y doctores de la ley»— Lucas añade otro, el de «los notables del pueblo», además del v. 48a sobre la incapacidad de las autoridades para encontrar el modo de alcanzar sus objetivos. También el v. 48b está inspirado en Mc 11,18c, aunque formulado por el propio evangelista (véase p. 167).

Desde la perspectiva de historia de las formas, estos versículos son un «sumario» (sobre este punto, véanse II, 417-418; véase, igualmente, HST 362).

Mientras que el evangelio según Marcos vincula estrechamente la reacción de las autoridades con la acción de Jesús de purificar el templo, el relato de Lucas introduce el tema de la enseñanza diaria de Jesús precisamente en el recinto sagrado, de modo que da la impresión

que ése es el motivo de la purificación del lugar, aunque también es, al menos en parte, el motivo por el que los jefes intentan acabar con Jesús. Eso se verá con más claridad en Lc 20,1-2, donde se cuestiona la autoridad de Jesús en un contexto de enseñanza y predicación.

El ministerio de Jesús en Jerusalén queda reducido a la enseñanza en el recinto del templo (cf. Lc 21,37). En Lc 20,21 se especificará el contenido de esa enseñanza: «el camino de Dios». Pero Jesús no realiza ningún milagro en Jerusalén o en el templo (la curación que se cuenta en Lc 22,51 tiene lugar en el monte de los Olivos). Desde luego, lo que se afirma de manera sintética en estos versículos y en posteriores referencias a la enseñanza de Jesús (Lc 20-21) podría hacer pensar que el ministerio fue una actividad continuada, una idea distinta de la que se apunta en los otros dos evangelios sinópticos (véase H. Conzelmann, *Theology*, 77).

El sumario menciona también el intento de las autoridades judías de quitar de en medio a Jesús, lo cual prefigura ya el relato de la pasión propiamente dicha. Merece una atención especial la distinción que introduce Lucas entre «sumos sacerdotes, doctores de la ley y notables del pueblo», por un lado, y «el pueblo entero», por otro. Esa distinción volverá a aflorar más adelante, aunque el evangelista no la desarrolla rigurosamente. De ese modo quedan ya presentados los antagonistas del drama de la pasión.

NOTAS EXEGÉTICAS

19 v. 47. *Todos los días enseñaba*

Lucas emplea aquí la llamada «construcción perifrástica» *kai ēn* con el participio de presente *didaskōn* (literalmente: «Y estaba enseñando») para expresar la actividad habitual de Jesús en el templo. Esta fórmula contribuye a dar la impresión de una enseñanza continuada. Cf. Lc 21,37; 22,53. Sobre la expresión preposicional *kath' hēmeran*, véase I, 394. Sobre el uso del verbo *didaskein* en el evangelio según Lucas, véase I, 247.

Los sumos sacerdotes y los doctores de la ley, junto con los notables del pueblo

Por primera vez aparece esta presentación de los tres grupos de autoridades de Jerusalén. Quizá sean los mismos ya mencionados en Lc 9,22 (véase la respectiva nota exegética): «ancianos, sumos sacerdotes y doctores de la ley».

En Lc 20,19; 22,2; 23,10 sólo se hará mención de los dos primeros grupos, mientras que en Lc 22,4.52 encontraremos a «los sumos sacerdotes y los oficiales del templo». Es altamente llamativo que en esta caracterización de los grupos que se enfrentan con Jesús durante sus últimos días no se hable de los fariseos; la última mención de ese grupo se remonta a Lc 19,39 (véase la respectiva nota exegética). Sobre el término *prōtos* en sentido de «personaje notable», «jefe», cf. Mc 6,21; Hch 13,50; 17,4; 25,2; 28,7.17. Nótese la precisión de Flavio Josefo (*Ant.* 20. 10,5 § 251): «A la muerte de estos dos reyes [Herodes el Grande y Arquelao], el país se convirtió en una aristocracia, y el gobierno de la nación se confió a los sumos sacerdotes».

Intentaban quitarlo de en medio

En realidad, ésta es la primera vez que el evangelio según Lucas menciona la intención deliberada de los adversarios de Jesús de tomar medidas decisivas contra él, aunque ya se han ido preparando en Lc 6,11; 11,53-54.Compárese este pasaje con Mc 3,6, donde la conjura se plantea ya en los mismos comienzos de su narración evangélica. Esta acción deliberada forma parte de la orquestación de un tema que ya resonó por primera vez en las narraciones de la infancia de Jesús. Véase II, 248-249.

v. 48. *Pero no sabían qué hacer*

Lucas emplea aquí el acusativo neutro del artículo definido antes de una interrogativa indirecta. Su narración elimina el «miedo» que se menciona en el texto paralelo del evangelio según Marcos (Mc 11,18); en lugar de ello, Lucas señala simplemente el contraste entre las autoridades y la masa del pueblo.

El pueblo entero estaba pendiente de sus labios

Es imposible determinar la función real del genitivo *autou*, es decir, si es complemento de *akouōn* («oyéndo*lo a él*») o del verbo compuesto *exekremato* («estaban pendientes *de él*»), ya que está en medio de ambos. El verbo expresa una especie de asociación íntima (con Jesús) o de apreciación de su persona por parte del pueblo, en contraste con la actitud de las autoridades. En Mc 11,18 se dice «todo el mundo» (*pas ho ochlos* «la multitud entera»), que Lucas sustituye por *laos*, uno de sus términos favoritos (véase la nota exegética a Lc 18,43).

130. SE CUESTIONA LA AUTORIDAD DE JESÚS (20,1-8)

20 [1] Uno de aquellos días, mientras enseñaba al pueblo en el templo anunciándoles la Buena Noticia, se presentaron los sumos sacerdotes y los doctores de la ley con los ancianos, [2] y le hablaron así:

—Dinos, ¿con qué autoridad haces esas cosas, o quién es el que te ha dado esa autoridad? [3] Jesús les replicó:

—También yo os voy a hacer una pregunta. Decidme, [4] el bautismo de Juan, ¿era de origen divino, o de origen humano?

[5] Ellos se pusieron a deliberar entre sí: «Si decimos "divino", dirá que por qué no le creímos, [6] pero si decimos "humano", el pueblo entero nos apedreará, porque están convencidos de que Juan era un profeta».

[7] Así que contestaron que no sabían.

[8] Entonces Jesús les replicó:

—Pues tampoco os digo yo con qué autoridad hago estas cosas.

COMENTARIO GENERAL

En el curso de la enseñanza diaria de Jesús en el templo, las autoridades terminan por enfrentarse con él abiertamente y le preguntan por la autoridad que él supone que tiene para hacer lo que ha hecho. Jesús responde con otra pregunta sobre cómo juzgan ellos mismos a otra figura religiosa del judaísmo reciente, Juan el Bautista, que gozaba de gran estima entre el pueblo. Y como ellos fingen ignorancia, o incapacidad para contestar a su pregunta, también él se niega a decirles cuál es o de dónde le viene su autoridad (Lc 20,1-8).

En la primera de las seis escenas que componen este capítulo del evangelio según Lucas, y que el evangelista toma de Mc, Jesús entra en conflicto con las autoridades de Jerusalén (cf. Mc 11,27-12,40 [a excepción de Mc 12,28-34, que Lucas omite por haberlo recogido ya en

10,25-28]). Cuatro de esas escenas son «controversias» (Lc 20,1-8, 20-26, 27-40, 41-44), otra es una parábola a la que se añade una cierta tonalidad de enfrentamiento (20,9-19), y la otra es una recopilación de algunos dichos aislados de Jesús (20,45-47).

Lucas sigue con bastante fidelidad a Mc, por cuanto recoge sustancialmente los elementos de Mc 11,27-33, aunque retocándolos en algunos puntos (cf. Mt 21,23-27, que sigue aún más fielmente a Mc). La narración de Lucas sustituye el texto de Mc 11,27a por una de sus típicas frases introductorias, en la que repite la presentación del contexto de la enseñanza (y la predicación) de Jesús en el templo. A veces mejora el estilo griego de su fuente, sustituyéndolo por alguna de sus expresiones favoritas; elimina algunas repeticiones (por ejemplo, Mc 11,29d, 30b); sustituye una respuesta directa (Mc 11,33) por una indirecta (Lc 20,7); y suprime el detalle de que las autoridades «tenían miedo de la gente» (Mc 11,32). Las únicas coincidencias menores entre las recensiones de Mateo y Lucas en contraposicón con la de Marcos son: la mención de la «enseñanza» (Mt 21,3; Lc 20,1), la introducción de *apokritheis* (Mt 21,24; Lc 20,3), y la utilización de una forma de *eipein* (Mt 21,24; Lc 20,3) que, sin embargo, se podría considerar como coincidencia puramente accidental. Incluso T. Schramm (*Markus-Stoff*, 149-150), que defiende a ultranza la hipótesis de que Lucas tuvo conocimiento de una fuente alternativa para este episodio, piensa que se puede dar por «seguro» que no se sirvió de ella. (Véase igualmente E. Haechen, *Der Weg Jesu*, 395; G. S. Shae, «The Question», 4).

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el episodio es una «declaración» de Jesús con un mínimo marco narrativo y en diálogo de confrontación con los adversarios. En ese debate, Jesús responde a la pregunta de sus oponentes con otra pregunta (v. 4), que funciona como una primera declaración; la segunda se encuentra en el v. 8 (la negativa de Jesús de contestar a las autoridades), y se podría parafrasear de esta manera: El que dio autoridad a Juan para «predicar un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados» (Lc 3,3) me dio también a mí (Jesús) la «autoridad para hacer estas cosas». Véase FGT 64-65.

R. Bultmann, que acepta como válida la categoría de «la historia de las formas» que acabamos de reseñar (HST 20), se pregunta por el sentido original de «estas cosas» (*tauta*, v. 2) y niega que haga referencia al hecho de que Jesús «paseara por el templo» (Mc 11,27), o al contexo anterior de la purificación del santuario (Mc 11,15-19). A su parecer, la

declaración original habría sido la que se consigna en Mc 11,30 y que podría formularse: «Lo mismo que el Bautista recibió su *exousia* de Dios y no de los hombres, también yo la he recibido de ese modo»). Pero, en opinión de Bultmann, los versículos siguientes (Mc 11,31-33) transforman el «apotegma» original (vv. 28-30) introduciendo un matiz helenístico de admiración por el Bautista, con lo cual está claro que se trata de una elaboración del cristianismo primitivo que pretendía desarmar a algunos oponentes deseosos de exaltar al Bautista subestimando a Jesús: «Si reconocéis la *exousia* del Bautista, tendréis que reconocer también la *exousia* de Jesús».

La teoría de Bultmann ha sido objeto de frecuentes y severas críticas (véase J. M. Creed, *The Gospel*, 244-245; G. S. Shae, «The Question», 14-28). En cuanto a la pregunta sobre si el diálogo de confrontación está o no adaptado a los métodos rabínicos (para una comparación detallada véase G. S. Shae, «The Question», 13-14), habrá que observar que ninguno de los paralelismos que suelen aducirse (véase Str.-B 1, 861-862) es anterior al siglo IV d.C. De hecho, el método dialógico es altamente eficaz. J. M. Creed observa que, si se considera el texto de Mc 11,33 (= Lc 20,8) como adición posterior, el apotegma original sería «una respuesta intolerablemente coja», con muy poca relevancia no sólo como palabra del Jesús histórico, sino también como contribución al debate en el seno de una comunidad cristiana primitiva (como la imaginada por Bultmann). Del mismo modo, Creed subraya el paralelismo entre este episodio y el que trata sobre el tributo al emperador, que Bultmann considera como «genuinamente histórico» (cf. HST 26). Como han observado frecuentemente otros comentaristas (por ejemplo, J. Kremer, «Jesu Antwort», 129; N. Perrin, *Rediscovering*, 75), no hay ningún motivo para poner en duda ni la autenticidad de este relato del enfrentamiento de Jesús con las autoridades de Jerusalén ni el contenido sustancial del diálogo. Sus raíces e incluso sus detalles tienen que remontarse al estadio I de la tradición evangélica.

En cuanto al significado de la expresión «estas cosas», el sentido varía según el contexto de cada recensión evangélica. En Mc 11, a pesar de que se introducen la maldición de la higuera (vv. 12-14) y su interpretación (vv. 20-25), la pregunta de las autoridades tiene lugar «al día siguiente» (Mc 11,12). Por tanto, en la recensión de Marcos, el término *tauta* deberá incluir la purificación del templo. Y lo mismo hay que decir de la narración de Mateo. Pero el evangelio según Lucas, con su referencia a la enseñanza diaria de Jesús en el templo y la distancia que media entre la

pregunta y el episodio precedente («uno de aquellos días, mientras enseñaba» [Lc 20,1]), carga el acento en la enseñanza de Jesús. Por eso, difícilmente se podría afirmar que *tauta* (v. 2) no hace referencia a la purificación del santuario. Pero entonces se plantea el problema sobre si *tauta* no deberá incluir también lo que Jesús ha realizado durante toda su actividad, como se describe en este evangelio, con permiso de E. Klostermann, *Markusevangelium* (HNT 3; Tübingen 1971) 119; véase también J. Kremer, *Jesu Antwort*, 131. Dado el contexto de enseñanza de Jesús en el que se mueve esta parte del relato de Lucas, y que (como ya se ha dicho) es más continuada que en las otras recensiones sinópticas, el principal referente de *tauta* tiene que ser la autoridad de Jesús para enseñar.

Una vez que ha tomado posesión de la «casa de su Padre» (cf. Lc 2,49), Jesús enseña y predica en el templo. Y allí entra en conflicto con las autoridades de Jerusalén, deseosas de saber de dónde le viene la autoridad (*exousia*) para hacer «esas cosas». Pero Jesús, en vez de dar inmediatamente una respuesta, o desafiar la autoridad de los jefes, responde con otra pregunta: «El bautismo de Juan, ¿era de origen divino, o de origen humano?» (v. 4). Las autoridades captan en seguida las implicaciones de ese dilema; si contestaran, se podría producir una reacción tanto de Jesús como del pueblo que está presente (v. 1). Como observa J. M. Creed (*The Gospel*, 243), la réplica de Jesús no es mero recurso dialéctico. Consciente de que él mismo ha sido bautizado por Juan, Jesús pide a sus críticos que «antes de que él acceda a discutir el origen de su autoridad, ellos deberán afrontar el tema que Juan les había planteado desde el principio». De modo que las autoridades fingen ignorancia y contestan que no saben de dónde le venía a Juan su autoridad, no fuera que la gente, que consideraba a Juan como profeta, se soliviantara y arremetiera contra ellos. El impacto de la respuesta final de Jesús: «Pues tampoco yo os digo con qué autoridad hago estas cosas» (v. 8) se podría parafrasear: Si la autoridad de Juan venía de Dios, mucho más la de Jesús, pues el propio Juan había declarado que Jesús era más fuerte que él (cf. Lc 3,16). Si Juan era realmente un profeta, Jesús tendrá que ser el portavoz que Dios ha enviado del cielo.

La respuesta conclusiva de Jesús (v. 8) prefigura la respuesta que dará al Sanedrín en pleno durante el proceso judicial al que será sometido (Lc 22,67-68), es decir, lo que dirá entonces queda ya expresado en este pasaje.

La controversia que aquí se describe tiene implicaciones cristológicas por cuanto se presenta a Jesús, aunque indirectamente, como profe-

ta comisionado por Dios, como el que habla, enseña y predica en nombre del propio Dios. El diálogo ratifica lo que ya implicaba el episodio de la purificación del templo y en lo que insistirán los próximos episodios, en los que se presenta a Jesús, también indirectamente, como «hijo querido» (Lc 20,13), como «piedra angular» (Lc 20,17), como «maestro» (Lc 20,39), como «hijo de David» y «Señor» (Lc 20,41-44).

El lector del evangelio según Lucas sabe muy bien que la autoridad de Jesús viene de Dios, porque el propio Jesús afirmó anteriormente que había sido «enviado» para «anunciar el Reino de Dios» (Lc 4,43). Preguntarse qué habría sucedido si Jesús hubiera dado a las autoridades la respuesta directa de que había sido enviado por el Padre no sólo desvirtuaría el impacto de la controversia en los evangelios sinópticos, sino que, al mismo tiempo, sería como plantear al Jesús que presenta el evangelio según Lucas una pregunta más propia del evangelio según Juan.

NOTAS EXEGÉTICAS

20 v. 1. *Uno de aquellos días*

Referencia obvia a la enseñanza diaria que se menciona en Lc 19,47a. Compárese esta introducción del episodio con Lc 5,12.17; 8,22. Algunos códices (A, C, R, W, Θ, f^{13}, etc., y la tradición textual «koine») añaden *ekeinōn* («aquellos [días]»), con lo que hacen aún más explícita la referencia a la enseñanza de Jesús; por su parte, los códices ℵ, B, D, L, Q, Ψ, f^{1}, etc., omiten esa adición.

Mientras enseñaba al pueblo en el templo anunciándoles la Buena Noticia. En la construcción gramatical *kai egeneto* («y sucedió [que]»), la oración subordinada es un genitivo absoluto (véase I, 184), con el que el relato de Lucas sustituye la construcción paratáctica de la recensión de Marcos. No se hace ninguna distinción real entre la «enseñanza» de Jesús y su «anuncio» de la Buena Noticia (sobre el significado de «anunciar la Buena Noticia», véase la explicación del verbo *euangelizesthai* en I, 246-247). En este episodio no se hace ninguna referencia al «Reino de Dios»; aparte de que hasta v. 21 no sabemos que Jesús ha enseñado «el camino de Dios».

Se presentaron los sumos sacerdotes y los doctores de la ley con los ancianos

Lucas utiliza la construcción *kai egeneto* con verbo en tiempo finito (*epestēsan*), pero sin la conjunción *kai* (véase I, 199-200). Literalmente habría que traducir: «Y sucedió uno de [aquel]los días, mientras enseñaba..., [que] se presentaron...». Sobre los tres grupos que se mencionan como miembros del

Sanedrín, véase la nota exegética a Lc 9,22. Véase también E. Lohse, TDNT 7. 860-871. Jesús no se enfrenta simplemente con la guardia del templo (*stratēgoi tou hierou*, cf. Lc 22,4.52; Hch 4,1; 5,24.26), que se supone que habría debido reaccionar ante una acción como la de meterse a purificar el templo. En realidad, se trata de algo mucho más serio, que es lo que lleva a las autoridades a tomar cartas en el asunto. Sobre el significado del verbo *ephistanai* véase la nota exegética a Lc 2,19.

El término *archiereis* («sumos sacerdotes») es la lectura de los códices ℵ, B, C, D, L, M, N, Q, R, Θ, Ψ, $f^{1.13}$, pero otros códices (A, E, G. H, K, W, Γ, Δ, Π, y la tradición textual «koiné») dicen simplemente *hiereis* («sacerdotes»). B. M. Metzger (*The Text of the New Testament* [Nueva York 1964] 238-239) defiende con gran despliegue de argumentos esta segunda lectura como original; véase también H. Greeven, «Erwägungen zur synoptischen Textkritik», NTS 6 (1959-1960) 281-296, especialmente 295-296.

v. 2. *Y le hablaron así*

Lucas emplea la construcción *legontes pros* con acusativo (véase I, 195), en lugar del simple imperfecto *elegon* de Mc 11,28.

Dinos, ¿con qué autoridad haces esas cosas?

Lucas ya ha hablado de la autoridad (*exousia*) de Jesús en Lc 4,32 (véase la respectiva nota exegética); 4,36; cf. Lc 5,24. El término volverá a aparecer en el v. 8. Véase I, 280. La intención de las autoridades consiste en poner a Jesús en un compromiso, pidiéndole que declare públicamente el origen de su pretensión de enseñar y anunciar la Buena Noticia. Obsérvese el tono de exigencia: «Dinos», y compárese con la formulación de la pregunta en Jn 2,18.

¿Quién es el que te ha dado esa autoridad?

La segunda pregunta no hace más que replantear más específicamente la anterior, con referencia a la persona que pueda haber autorizado a Jesús. El Sanedrín sabe muy bien que Jesús no es un rabino, en el sentido habitual del término. Véase Str-B 2, 746-754. Por eso esperan sorprenderlo en alguna palabra que les dé pie para arrestarlo. La redacción de Lucas, que reproduce exactamente el texto de Marcos, olvida que ya antes ha presentado a Jesús como un personaje sobre el que se abrieron los cielos y descendió el Espíritu Santo en forma corpórea, mientras una voz del cielo declaraba públicamente: «Tú eres mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto» (Lc 3,21-22).

v. 3. *Les replicó*

Lucas sustituye el simple *eipen* de Mc 11,29 («dijo», «contestó») por una de sus expresiones favoritas: *apokritheis de eipen* («y respondiendo dijo», «replicó»; véase I, 193). Igualmente, sustituye el dativo *autois* («les») de la recensión de Marcos por su habitual *pros autous* («a ellos»; véase I, 195). En su respuesta, Jesús no se presenta ni como el Mesías ni como un profeta, sino que responde con otra pregunta. Nótese que Jesús no cuestiona la autoridad del Sanedrín para interrogarle.

Una pregunta

Literalmente: «una palabra» (*logon*), es decir, una explicación de lo que ellos piensan sobre Juan y su bautismo. Algunos códices (A, C, D, K, Θ, Ψ, f^{13}, y la tradición textual «koine») añaden *hena* («una sola [palabra]»), pero se trata indudablemente de una adición del copista para armonizar el texto de Lucas con el de Mc 11,29. Sobre ese mismo recurso de responder con otra pregunta, cf. Mc 10,3. Sobre el modo en que Jesús suele responder en el evangelio según Juan, véase, por ejemplo, Jn 18,19-22.

Decidme

Es una correspondencia evidente con «Dinos», del v. 2.

v. 4. *El bautismo de Juan, ¿era de origen divino, o de origen humano?*

Literalmente: «El bautismo de Juan, ¿venía del cielo, o de los hombres?». La pregunta de Jesús es más específica que la de las autoridades: ¿Qué pensaban ellos realmente del bautismo predicado y administrado por Juan? La pregunta implica que la *exousia* del Bautista provenía de Dios, por lo que encierra una «pretensión velada» de que así es también la *exousia* de Jesús, y no —como piensa V. Taylor, *Mark*, 470— que «el propio Jesús es el Mesías». Eso sería demasiado específico. De hecho, en este pasaje, incluso en la formulación de Mc 11,30, no se hace la más mínima alusión al carácter mesiánico de Jesús. Véase E. Haechen, *Der Weg Jesu*, 394.

¿De origen divino, o de origen humano?

Es decir, no porque Juan fuera rabino, sino porque gozaba de una autoridad que le había hecho grangearse el respeto de la gente. Véase una pregunta semejante, planteada por Gamaliel, en Hch 5,38.

v. 5. *Se pusieron a deliberar entre sí*

Como Jesús los ha puesto a la defensiva, los jefes del pueblo discuten entre sí no precisamente sobre el tema central de la cuestión, sino sobre las consecuencias que les puede acarrear su respuesta. Lucas utiliza aquí el aoristo ingresivo de *syllogizesthai* («deliberar», «debatir»; véase BDF § 331) y el participio *legontes* con la preposición *pros* y acusativo, derivado en este caso de Mc 11,31. Véase Lc 20,14. Cf. Mt 21,25, donde el debate se desarrolla en el fuero interno, es decir, es de carácter mental: «Razonaban para sus adentros».

Si decimos «divino»

Literalmente: «del cielo». Ésa sería la respuesta que lógicamente cabría esperar. La referencia al «cielo» es una circunlocución para expresar el nombre de Dios. Véase la nota exegética a Lc 15,18. Cf. Jn 3,27.

¿Por qué no le creímos?

E, decir, ¿por qué no aceptaron su bautismo? Cf. Lc 7,28-30.

v. 6. *Si decimos «humano»*

Dadas las circunstancias, ésa tendría que ser la respuesta más adecuada.

El pueblo entero nos apedreará

La recensión de Lucas mejora el texto griego de su fuente (como también lo hace la versión de Mateo, aunque a su propio aire), porque el texto de Mc 11,32 encierra un anacoluto: «Pero si decimos «humano»... (Tenían miedo de la gente...)». Cf. Mt 21,26. El verbo *katalithazein* («apedrear [hasta la muerte]») se encuentra sólo en escritores griegos cristianos (por ejemplo, Epifanio, *Panarion* 26. 3,5 [GCS 25. 280]; Gregorio de Nisa, *Contra Eunom.* 1 [PG 45. 332B]), posiblemente en dependencia de esa utilización en el evangelio según Lucas. El verbo simple, *lithazein*, aparece en Hch 5,26; 14,19. En el evangelio según Juan, la lapidación está vinculada a la acusación de blasfemia (Jn 10,31-33; cf. 8,59); y hasta es posible que el cambio de redacción introducido por Lucas implique ese mismo significado. Véase Lv 24,11-16.

Están convencidos de que Juan era un profeta

Una vez más, la redacción de Lucas mejora el texto griego con una construcción perifrástica: participio de perfecto (*pepeismenos*) y el verbo *estin*.

Véase I, 205. Sobre Juan como profeta, véanse las notas exegéticas a Lc 1,76; 7,26.28-30.

v. 7. *Contestaron que no sabían*

La redacción de Lucas sustituye el estilo directo de Mc 11,33 por el indirecto. La respuesta de las autoridades revela una ignorancia; pero esa ignoracia —desde luego, fingida— es suficientemente elocuente. No hay por qué añadir nada más. Es posible que las autoridades tuvieran miedo de ser apedreados, pero lo que temían realmente era la necesidad de decir la verdad. Admiten que no tienen competencia para juzgar a Juan; y con eso prueban que tampoco tienen competencia para juzgar a Jesús. Sin embargo, ¡lo juzgarán!

v. 8. *Replicó*

La redacción de Lucas cambia el presente histórico del relato de Marcos por el aoristo *eipen*. Véase I, 184.

Tampoco os digo yo con qué autoridad hago estas cosas

Cf. Lc 22,67-68. En Mc 11,29d, Jesús promete una respuesta, pero condicionada; y en Mc 11,33d, rechaza explícitamente el cumplimiento de la promesa. La recensión de Lucas omite la promesa (aun condicionada), pero recoge la negativa a contestar. En ambos casos, tanto en la contrarréplica como en la negativa a responder, Jesús reta a las autoridades a que reconozcan su autoridad. Lo que aquí se implica es que Jesús conoce plenamente cuál es y de dónde viene su autoridad, quién es el que lo ha enviado y, en definitiva, quién es él realmente.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 20,1-8

Haenchen, E., *Der Weg Jesu*, 392-396.
Kremer, J., «Jesu Antwort auf die Frage nach seiner Vollmacht: Eine Auslegung von Mk 11,27-33»: BibLeb 9 (1968) 128-136.
Roloff, J., *Das Kerygma*, 93-95, 101-102.
Schramm, T., *Markus-Stoff*, 149-150.
Shae, G. S., «The Question on the Authority of Jesus»: NovT 16 (1974) 1-29.

131. PARÁBOLA DE LA VIÑA
Y LOS PERVERSOS LABRADORES
(20,9-19)

20 [9] Entonces se puso a decirle al pueblo esta parábola:
—Un hombre plantó una viña, la arrendó a unos labradores y se
marchó al extranjero para una buena temporada. [10] A su tiempo envió
un criado a los labradores para que le entregasen su tanto de la cose-
cha de uva, pero los labradores lo apalearon y lo despidieron con las
manos vacías. [11] A continuación mandó un segundo criado, pero tam-
bién a éste lo apalearon, lo insultaron y lo despidieron con las manos
vacías. [12] Entonces mandó un tercero; pero también a éste lo malhirie-
ron y lo expulsaron. [13] El dueño de la viña se dijo entonces:
—¿Qué hago? Voy a mandar a mi hijo querido, seguro que a él lo
respetarán.
[14] Pero los labradores, al verlo, razonaron entre ellos:
—Éste es el heredero; vamos a matarlo, y así la herencia será nuestra.
[15] Lo empujaron fuera de la viña y lo mataron.
Pues bien, ¿qué hará con ellos el dueño de la viña? [16] Irá y acabará
con aquellos labradores, y dará la viña a otros.
Al oír esto exclamaron:
—¡No lo permita Dios!
[17] Él se les quedó mirando y les dijo:
—¿Qué significa entonces ese texto de la Escritura:
«*La piedra que desecharon los constructores es ahora la piedra an-
gular*»?[a]
[18] Todo el que caiga sobre esa piedra se estrellará, y si ella cae so-
bre alguno, lo hará trizas.
[19] Los doctores de la ley y los sumos sacerdotes, dándose cuenta de
que la parábola iba por ellos, intentaron echarle mano en aquel mismo
momento, pero tuvieron miedo de la gente.

[a] Sal 118, 22.

COMENTARIO GENERAL

Lucas continúa su narración del ministerio docente de Jesús en el templo de Jerusalén con una parábola sobre los labradores perversos (Lc 20,9-19). Aunque Jesús propone la parábola al «pueblo», en realidad la dirige a las autoridades, como significativamente comenta el propio evangelista al final del episodio: «Los doctores de la ley y los sumos sacerdotes», autoridades mencionadas al principio del episodio precedente (Lc 20,1), «se dieron cuenta de que la parábola iba por ellos» (v. 19).

Lucas toma esa parábola de Mc 12,1-12, donde también se ha conservado la cita de un pasaje del Antiguo Testamento (vv. 10-11 = Lc 20,17). Cf. Mt 21,33-46. Igual que en «Mc», la parábola va precedida de una pregunta sobre la autoridad de Jesús, y seguida del episodio sobre el tributo que se debe pagar a Dios y al César. Además del v. 18, añadido por el propio Lucas (y posiblemente tomado de «L» [véase I, 149], o tal vez compuesto por el evangelista, aunque habrá que observar su enigmática presencia en Mt 21,44 [entre paréntesis]), Lucas ha abreviado y modificado el material de «Mc» (véase I, 162).

Los elementos propios de la redacción lucana son los siguientes: a) introducción de la redacción del propio evangelista: v. 9a, con la construcción característica *legein pros* con acusativo (véase I, 195); b) abreviación del comienzo de la parábola propiamente dicha (v. 9bcd), con la adición de *chronous hikanous* («para una buena temporada»); c) detalles sobre el envío de tres criados y, finalmente, del propio hijo (vv. 10-15a: uso del verbo *prosetheto* [«añadió», es decir, «a continuación»: vv. 11-12], adición del soliloquio del propietario [v. 13], introducción de una oración subordinada, con sentido final, en subjuntivo [v. 14d]); d) conclusión de la parábola (vv. 15b-16, con la reacción de los circunstantes); e) adición de la cita del Antiguo Testamento (v. 17, abreviado por Lucas); f) adición lucana de un dicho de Jesús (v. 18); y g) comentario del propio evangelista sobre la reacción y temor de los doctores de la ley y sumos sacerdotes (v. 19).

Aunque las modificaciones que Lucas introduce en su redacción son numerosas, relativamente son mínimas, puesto que el cuerpo principal de la parábola está literalmente tomado de «Mc».

¿Es posible que Lucas se haya servido de alguna otra fuente, además (o en lugar) de «Mc»? Hace algún tiempo, A. T. Cadoux (*The Parables of Jesus: Their Art and Use* [London 1931] 40) se esforzó en demostrar que Lucas había conservado la forma que esta parábola tenía en

«Q», pero esa postura va en contra de la interpretación básica de «Q», aparte de que en las diferencias entre «Mc» y la formulación de Lucas no hay nada que sugiera esa posibilidad. Por su parte, T. Schramm (*Markus-Stoff*, 150-167) afirma que Lucas ha combinado la forma de la parábola en «L» con la de «Mc». Pero esa opinión no es más convincente que la Cadoux. El soliloquio del v. 13 es, casi con plena seguridad, creación del propio Lucas; en realidad, no hay ningún dato que avale su procedencia de «L», a pesar de los argumentos aportados por T. Schramm (*ibíd.*, 162-163).

En fecha más reciente, M. Lowe ha sugerido que «la parábola de la viña y los viñadores perversos se refería originariamente a Juan el Bautista» («From the Parable», 257). Basándose en numerosos análisis muy cuestionables de las relaciones sinópticas (realizados por R. L. Lindsey, M.-E. Boismard, E. L. Abel, y D. Flusser), sostiene que la base de este episodio y del precedente en la redacción de Lucas era una «secuencia relacionada con el Bautista», que constaba de la purificación del templo, la pregunta que se le hace a Jesús, la inhibición en lo relativo a Juan, la parábola de los dos hijos, la parábola del gran banquete, la parábola de la viña, y el dicho sobre la piedra angular. La sugerencia no deja de ser ingeniosa, pero parece de una desenfrenada especulación.

El verdadero problema del pasaje consiste en la forma desarrollada que tiene la parábola en la tradición sinóptica. El intento de determinar las fuentes de la redacción de Lucas tiene que ver con los esfuerzos por recuperar la forma de la parábola en el estadio I de la tradición evangélica y su relación con la forma en que se ha conservado en el evangelio según Tomás (*Ev. Tom.* § 65-66).

Después del análisis de la parábola por A. Jülicher, muchos comentaristas han pensado que la forma que presenta en el evangelio según Marcos es una elaboración del cristianismo primitivo, «una presentación alegórica de la historia de la salvación», con visión retrospectiva de la muerte de Jesús: «...a fin de cuentas, nuestra única fuente, Mc 12, debe entenderse como producto de la primitiva teología cristiana, más que como auténtico relato histórico de una controversia protagonizada por el propio Jesús... Lo que realmente presenta en primer plano la redacción de Mc 12,1-11 es el cristianismo primitivo, no la persona de Jesús» (*Gleichnisreden* 2, 406). La interpretación de Jülicher es aceptada también por R. Bultmann (HST 177, 205: «un producto de la comunidad») y por W. G. Kümmel (*Promise and Fulfilment*, 83; cf. «Das Gleichnis», 120-131).

El motivo de esa interpretación de la parábola era, al menos en parte, la renuencia de los comentaristas a pensar que Jesús pudiera haber hecho uso de la alegoría. Por un lado, era difícil admitir que «el asesinato del hijo «único» [*sic*] pudiera entenderse como elemento de una auténtica parábola» (W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, 83); por otro, existía el convencimiento de que «en el judaísmo no se conocía el título mesiánico «Hijo de Dios»» (sobre este punto, véanse I, 347-349; II, 118); y por otro, «el hecho de que la promesa dirigida a los judíos se fuera a transferir a un nuevo pueblo de Dios se describe aquí como castigo por el asesinato del hijo, mientras que, en otras ocasiones, Jesús afirma que ese castigo es consecuencia del rechazo de su persona, sin hacer la más mínima mención de su muerte» (*ibíd.*, 83).

Sin embargo, un gran número de autores (como C. H. Dodd, J. Jeremias, B. T. D. Smith, V. Taylor, C. W. F. Smith, entre otros) insisten en que lo que constituye la base de la tradición evangélica (en su estadio I) es una parábola realmente pronunciada por Jesús, que subsiguientemente fue alegorizada y expandida (en el estadio II). Según estos comentaristas, la parábola original hablaba de un terrateniente que, antes de salir para un largo viaje, arrendó su viña a unos labradores con la estipulación contractual de abonarle a su debido tiempo una participación en los beneficios. Al acabar la vendimia, el terrateniente envió representantes para recoger el importe de su participación, pero la única paga que recibieron los enviados fue el rechazo de los labradores, con severos apaleamientos e insultos de todas clases. La situación se hizo tan grave que el dueño tomó la determinación de enviar a su propio hijo, pensando que él podría grangearse el respeto de los labradores. Pero éstos asesinaron al heredero, arrojaron su cadáver fuera de la viña, y se alzaron con la propiedad. Una vez establecido el esquema global de la parábola, se pasó a demostrar su verosimilitud histórica en la Palestina del siglo I, donde la inestabilidad económica llevó con frecuencia a muchos terratenientes a emigrar del país, dejando en arriendo sus propiedades (véase C. H. Dodd, *Parables*, 97; J. Jeremias, *Parables*, 74-75). A ese esquema global, la tradición primitiva añadió unas cuantas alusiones acerca del Antiguo Testamento (Is 5,2, al comienzo, y Sal 118,22-23 como texto de referencia por su mención de la piedra angular) y una aplicación conclusiva.

Al parecer, esa interpretación de la parábola encuentra un buen apoyo en la forma en que se ha conservado en el evangelio según Tomás (*Ev. Tom* § 65): «Un hombre rico tenía una viña, y se la arrendó a unos labradores para que la cultivasen, de modo que él pudiera benefi-

ciarse del producto. Un día envió a un criado para que los labradores le entregaran el producto de la viña. Pero ellos lo agarraron y le apalearon tan brutalmente que por poco lo matan. El criado volvió a su amo y le contó lo que le había sucedido. El amo se dijo: "Quizá ellos no lo reconocieron". Así que envió a otro criado; pero también a éste lo apalearon los labradores. Entonces el dueño envió a su propio hijo, diciéndose: "Sin duda respetarán a mi hijo". Pero como los labradores sabían que ése era el heredero de la viña, le echaron mano y lo mataron. El que tenga oídos, que preste atención». Esta forma de la parábola va seguida inmediatamente de un dicho aislado de Jesús, que se introduce sin conexión alguna con lo anterior (*ibíd.* § 66): «Jesús dijo: "Mostradme la piedra rechazada por los constructores, porque ésa es la piedra angular"». Aquí se encuentra no sólo el esquema global de la parábola (menos las adiciones que Dodd y otros comentaristas atribuyen a la tradición primitiva), sino también la tríada típica de las parábolas («un criado», «otro criado», «su hijo»).

Las reacciones a estos nuevos datos, con su contribución a aclarar el significado de la parábola en la tradición sinóptica, son de diversos tipos. J. Jeremias, J. E. Ménard, R. M. Wilson, J. D. Crossan consideran el esquema global de la parábola, conservado en el Evangelio según Tomás, como la forma primitiva en la que la habría pronunciado Jesús. En ella «se reivindica el ofrecimiento del evangelio a los pobres», a lo que se han opuesto los jefes del pueblo (= los labradores arrendatarios) en su rebelión contra Dios, que entregará su viña a «otros» (por ejemplo, a «los pobres» y «no violentos» [Mt 5,5]). En la tradición subsiguiente (anterior a Marcos), la «viña» pasó a significar «la casa de Israel» (Is 5,7), los labradores rebeldes eran las autoridades del pueblo, que habían rechazado el mensaje de los enviados, es decir, de los profetas (cf. Mc 12,5b), y el hijo era el propio Jesús que, por su resurrección, se había convertido en la «piedra angular» (Mc 12,10-11). Por su parte, otros comentaristas pretenden demostrar que la forma que tiene la parábola en el Evangelio según Tomás, o depende de las recensiones sinópticas, incluida la de Lucas (véase W. Schrage, *Das Verhältnis*, 137-145; H. K. McArthur, «The Dependence of the Gospel of Thomas on the Synoptics», ExpTim [1960] 286-287; B. Dehandschutter, «La parabole»; G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 297-298), o se debe a una influencia gnóstica (véase W. R. Schoedel, «Parables»).

Mi opinión personal sobre el problema es la siguiente: aunque no se puede probar que el Evangelio según Tomás sea independiente de

la tradición primitiva, es probable que en este caso conserve una tradición autónoma, o sea, una forma aún más primitiva de la parábola. Con permiso de M. Hengel («Das Gleichnis», 5-6), el Evangelio según Tomás no muestra una tendencia contraria a la alegorización. En ocasiones puede estar bajo influencia gnóstica, y la omisión de uno u otro detalle puede deberse a una exégesis de carácter gnóstico (así piensa, por ejemplo, W. R. Schoedel, «Parables»); pero en la tradición evangélica, la alegorización de una parábola es un proceso más normal que la transformación de una alegoría en parábola. Por otra parte, la tríada parabólica del Evangelio según Tomás («un criado», «otro criado», «su hijo») difícilmente se puede considerar como una reducción del texto de Marcos, que habla de tres criados «y otros muchos» (Mc 12,5), o de la recensión de Mateo, que menciona dos envíos: «criados suyos» (Mt 21,34), y «otros criados, más que la primera vez» (Mt 21,36), o incluso de la narración de Lucas, donde aparecen «un criado» (Lc 20,10), «un segundo criado» (Lc 20,11), «un tercero» (Lc 20,12), y finalmente «mi hijo querido» (Lc 20,13). La forma de *EvTom* cuadra perfectamente con la tríada habitual de la enseñanza de Jesús (véase C. L. Mitton, «Threefoldness in the Teaching of Jesús», ExpTim 75 [1963-1964] 228-230). Las diferencias que aparecen en el Evangelio según Tomás, y que llevan a W. Schrage a pensar que su forma de la parábola depende de los sinópticos, especialmente del relato de Lucas, han sido suficientemente explicadas por J.-E. Ménard (*L'Évangile selon Thomas*, 167). Es posible que la referencia al «hijo» encierre un matiz alegórico; pero de ahí no se puede sacar la conclusión de que el propio Jesús no pudo haberse servido de este detalle (véase W. G. Kümmel, «Das Gleichnis», 207-217).

Desde la perspectiva de la historia de las formas, este episodio del evangelio según Lucas deberá considerarse como desarrollo alegorizado de una parábola. Desde luego, es una presentación alegórica de la historia de la salvación, según la concepción de Lucas. Aun cuando el evangelista no conserva en Lc 20,1 la alusión a Is 5,2-7 (compárese con Mc 12,1b), la «viña» es un símbolo de Israel lo suficientemente diáfano en el Antiguo Testamento como para no pasar desapercibido en la introducción lucana de la parábola (cf. Sal 80,9-14 [8-13E]; Is 27,2; Jr 2,21; Os 10,1; Ez 19,10-14; sin olvidar Is 5,2-7). En la formulación de Lucas, a pesar del introductorio v. 9, la parábola va dirigida a los jefes de «la casa de Israel» en tiempos de Jesús. El «producto» que cabría esperar de los arrendatarios contratados para cultivar la viña adquiere una resonancia especial en el evangelio según Lucas, donde esta pará-

bola viene poco después de otra parábola, la de las onzas (Lc 19,11-27), en la que también se esperan resultados positivos por parte de los criados beneficiarios. En aquella parábola, los criados tenían que negociar con el dinero que generosamente les había confiado su señor, mientras que en ésta es el propio señor el que contrata los servicios de los labradores, un contrato que no se respeta. De ese modo, se presenta de forma distinta el tema lucano de la responsabilidad en la administración. Puede que no sea fácil determinar a quiénes representan los labradores de la parábola (¿a los antiguos profetas? [cf Lc 11,49]), si es que el evangelista pensaba en algún grupo específico. Pero no cabe duda que el «hijo» tiene que referirse a Jesús, que «enseña el camino de Dios» (Lc 20,21) y al que los labradores no respetan. También habrá que observar la sugerencia de que Dios es fiel, porque «en la parábola, el dueño no ceja en perseguir obstinadamente el cumplimiento del contrato establecido con los arrendatarios. Aun después de que tres criados suyos hayan sido apaleados y despedidos con las manos vacías, él espera que aún podrá invocar la autoridad del compromiso legalmente contraído con los labradores, enviándoles un representante que no podrán reconocer como impostor, su propio hijo» (P. Perkins, *Hearing the Parables*, 191). En el rechazo de Jesús por las autoridades de su tiempo resuena otro tema de Lucas (cf. Lc 4,16-30; 7,31-35; 11,29-32.49-54; 13,34-35; Hch 4,1-3; 7,51-58). La expresión «otros» (cf. Lc 20,16) significa el resto de los contemporáneos de Jesús: judíos de Palestina y paganos en general, que aceptarán su mensaje y que, juntos, formarán el Israel reconstituido (véase I, 321) y se mostrarán como arrendatarios dignos de cultivar la viña y entregar los frutos a su tiempo.

En ninguna de las formulaciones conservadas en los evangelios canónicos aparece la parábola como una magnitud aislada e independiente, sino que en todas se encuentran nuevas adiciones alegóricas. En Lc 20,17, la cita del Sal 118,22 funciona de la misma manera que en la recensión de Marcos (y en la de Mateo), a pesar de que Lucas la ha abreviado, facilitando la reflexión del lector sobre el hecho de que el destino de Jesús no termina con su muerte, a la que se alude en el v. 15a: «fuera de la viña». Resulta difícil explicar por qué Lucas ha omitido el v. 23 del Sal 118: «Es el Señor quien lo ha hecho, ha sido un milagro patente». Pero aun en ese modo de poner fin al episodio, la piedra rechazada por los constructores se convierte en piedra angular, como símbolo de Jesús rechazado y crucificado, pero convertido en Señor resucitado. La piedra que no se ajusta a las expectativas de los constructores se convierte en la pieza más importante

del edificio, y se le concede el significado más honorífico por la función que desempeña en el conjunto de la estructura. Pero habrá que interpretar correctamente el significado de «piedra angular». No es exactamente lo que se suele llamar «primera piedra», es decir, la piedra ficticia, el vaciado artificial que en la ceremonia de inauguración se coloca en el presunto ángulo principal del futuro edificio con la fecha y algunos documentos de época relativos a la historia de la construcción. El término *kephalē gōnias* (literalmente, «cabeza de ángulo») designaba en la Antigüedad la piedra que se ponía en el ángulo de un edificio con el fin de soportar el peso de los dos muros. Su función equivalía a la de la «clave» o «dovela central» de un arco o de cualquier otra estructura arquitectónica. En este aspecto, Jesús es el «hijo querido», rechazado por los constructores (otra imagen que designaba a los jefes del judaísmo contemporáneo), es decir, condenado a muerte por las autoridades del pueblo. Pero por su resurrección, esa «piedra» se convierte en «clave» del nuevo edificio de Dios, el Israel reconstituido, o en «piedra angular» del santuario celeste (por hacer referencia a un tema de la Carta a los Hebreos). Para más detalles, cf. Hch 4,5-11; 1Pe 2,4-7; véase J. Jeremias, TDNT 1, 792-793; H. Krämer, EWNT 1, 645-648; M. Lattke, EWNT 2, 703.

La recensión de Lucas, al añadir el v. 18, ofrece un nuevo matiz de la piedra. En efecto, este versículo alegoriza todavía más el sentido del v. 17. La piedra rechazada se convierte en «piedra de tropiezo», con una probable alusión a Is 8,14-15 (en el v. 18a) y a Dn 2,34-35.44-45 (en el v. 18b). La piedra rechazada será causa de ruina y destrucción, porque la gente tropezará en ella (recuérdense las palabras de Simeón en Lc 2,34); y si ella cae sobre alguien, esa persona quedará hecha trizas.

En el evangelio según Lucas, las implicaciones de la parábola alegorizada no escapan a la perspicacia del auditorio, en particular, de los doctores de la ley y sumos sacerdotes, que están entre «la gente» a la que Jesús propone la parábola.

NOTAS EXEGÉTICAS

20 v. 9. *Se puso*

Literalmente, «empezó». Aunque Lucas siente predilección por ciertas formas del verbo *archein* («empezar»; véase la nota exegética a Lc 3,23), aquí su formulación está tomada de Mc 12,1.

A decirle esta parábola

En lugar de la expresión de Marcos: «a hablarles (*autois*) en parábolas (plural)», Lucas utiliza la fórmula *legein pros* con acusativo, que ya ha empleado en otras ocasiones (cf., por ejemplo, Lc 5,36; 12,16; 13,6; 15,3). Véase I, 195.

Al pueblo

Mientras que en Mc 12,1 el pronombre *autois* se refiere a las autoridades que aparecen en el episodio precedente, aquí el destinatario es explícitamente «el pueblo».

Un hombre plantó una viña

«Un hombre» o, simplemente, «uno». Sobre el problema de crítica textual (algunos códices leen *tis* = «uno»), véase TCGNT, 170-171. El hecho de *plantar* la viña es un detalle tomado de Mc 12,1, donde se refleja el texto de Is 5,2 (*ephyteusa* = «yo planté»), que apenas tiene eco en la recensión de Lucas, porque se han omitido los detalles del texto de Isaías: la cerca, el lagar, la casa del guarda, que se recogen en la redacción de Marcos. El Evangelio según Tomás (*EvTom* § 65) dice simplemente: «Un buen hombre que tenía una viña», una fórmula que cuadra perfectamente con la forma primitiva de la parábola que ahí se reproduce. Con todo, Lucas ha cambiado el orden que las palabras tenían en «Mc», colocando *anthrōpos* («hombre») al comienzo de la frase. Así lo hace también la recensión de Mateo (Mt 21,33), aunque modifica el texto con la denominación *oikodespotēs* («propietario»). De ese modo se evita que, en un texto de Triple Tradición, la diferencia con respecto a la narración de Marcos se convierta en una coincidencia menor de la narración de Mateo con el texto de Lucas. Véanse I, 132-133. Hasta T. Schramm (*Markus-Stoff*, 150) admite que la colocación de *anthrōpos* en primer lugar, en las redacciones de Mateo y Lucas, es irrelevante.

La arrendó a unos labradores

El verbo *ekdidonai* se encuentra en griego extrabíblico, tanto clásico como helenístico, en sentido de «arrendar». Véase Platón, *Leges* 7, 806E; Polibio, *Hist.* 6, 17,2; MM 192; cf. Ex 2,21, en la versión de los LXX. Sobre la formación más bien rara del aoristo segundo *exedoto*, véase BDF § 94.1. Para los detalles de este tipo de transacciones en la Palestina del siglo I d.C., véase M. Hengel, «Das Gleichnis»; J. D. M. Derrett, «Fresh Light»; P. Perkins, *Hearing the Parables*, 86-89. Los detalles confieren verosimilitud a la parábola, pero

su comprensión no depende de ellos (como sucede, por ejemplo, con la parábola sobre el administrador sagaz [Lc 16,1-8a]). Para ulteriores reflexiones, véase C. E. Carlston, *The Parables*, 185.

Se marchó al extranjero para una buena temporada

Literalmente: «por tiempos considerables». Para otros usos de *hikanós*, cf. Lc 23,8; 8,27; Hch 8,11; 14,3; 27,9. Véase I, 190. Ese dato temporal contribuye aún más a la alegorización de la parábola en la formulación lucana. Con permiso de E. Grässer (*Parusieverzögerung*, 113), J. Schmid (*Evangelium nach Lukas*, 296), C. E. Carlston (*The Parables*, 77) y otros comentaristas, ese dato difícilmente puede hacer referencia al retraso de la parusía, ya que no se presenta al propietario como símbolo de Jesús. Ese retraso demuestra la enorme tolerancia y paciencia de Dios con su pueblo, una paciencia que un día acabará por agotarse. Para ulteriores detalles, véase W. Grundmann, *Evangelium nach Lukas*, 372, nota.

v. 10. *A su tiempo*

Lucas utiliza el simple dativo de *kairos*. Cf. Lc 12,43 con la respectiva nota exegética. Sin duda se hace referencia al tiempo de la vendimia. En Mt 21,34, la referencia es explícita: «Cuando llegó el tiempo de la vendimia».

Envió a un criado

Obsérvese la estructura retórica de la narración: un criado, un segundo criado, un tercero, y finalmente, «mi hijo querido». Los tres primeros son objeto de vejaciones, pero el hijo termina asesinado. Compárese con Mc 12,4-5. En la tríada de criados podría resonar la tríada de la parábola de las onzas (Lc 19,16-23). En el Evangelio según Tomás sólo se hace mención de dos criados.

Para que le entregasen su tanto de la cosecha de uva

Sobre el sentido partitivo de la preposición *apo*, cf. Lc 16,21; 22,18. Podría tratarse de un nuevo caso de «septuagintismo» (resonancia de la traducción de los LXX) en el griego de Lucas (cf. Ex 12,7; 17,5; Eclo 26,12; 2 Mac 7,1), que reflejaría el uso semítico de la preposición *min* tanto en hebreo como en arameo. El tanto de la participación del dueño habría sido estipulado en el contrato de arrendamiento.

En la oración final, Lucas sustituye el subjuntivo *labē*, habitual en la tradición «koine» (véase BDF § 369.2), por el futuro de indicativo *dōsousin*. Sin

embargo, en algunos códices (C, D, R, W, Θ, Ψ, f^1, y la tradición textual «koine») se lee el subjuntivo *dōsin*.

Lo apalearon

Los labradores han trabajado a conciencia y no han sido mínimamente perezosos o descuidados. Al contrrario, les ha ido tan bien que se han vuelto arrogantes, hasta el punto de prescindir de las clásusulas del contrato. Más aún, están dispuestos a llegar hasta cualquier extremo, con tal de quedarse con los frutos de su trabajo.

v. 11. *A continuación mandó un segundo criado*

Lucas sustituye el simple *kai palin apesteilen* («y de nuevo envió») de la narración de Marcos por un «septuagintismo»: «añadió enviar otro criado». Lucas ya ha empleado el verbo *prostithenai* («añadir») en varios sentidos (cf. Lc 3,20; 12,25.31; 17,5; cf. Hch 2,41.47; 5,14; 11,24; 13,36), incluso una vez (Lc 19,11) con el significado de «añadir una parábola» (*prostheis eipen* = literalmente: «añadiendo, dijo»). Sin embargo, sólo en este pasaje y en el v. 12 (lo mismo que en Hch 12,3) emplea el verbo con un infinitivo subordinado, en sentido de «procedió [adicionalmente] a enviar». Véase la traducción de los LXX de Gn 8,12; Ex 9,34; 1 Sm 18,29; cf. BDF § 435a, 392.2. Véanse I, 189-194. No se puede saber si este segundo envío se produjo durante la misma estación de la vendimia, o en fechas posteriores.

v. 12. *Un tercero*

En la recensión de Marcos, los labradores matan a este tercer criado (y a «otros muchos»); pero eso no ocurre en la redacción de Lucas.

Lo malhirieron y lo echaron

Sobre la omisión lucana de la construcción de Mc 12,5: *men... de*, véase I, 184-185. Lucas omite toda referencia a «otros muchos» criados. Cf. Mc 12,5c.

v. 13. *¿Qué hago?*

En esta parábola, igual que en otras exclusivas del evangelio según Lucas, se introduce un soliloquio. Cf. Lc 12,17; 15,17-19; 16,3. Claramente se trata de una modificación de la redacción del texto de Marcos; y no hay ningún indicio de que Lucas haya usado otra fuente, además de «Mc». Preguntarse por

qué el propietario no fue en persona a encontrarse con los labradores equivale a perder el impacto que la narración quiere causar.

Mi hijo querido

La misma expresión griega se utilizó en Lc 3,22; 9,35 (*ho huios mou ho agapētos*). Véase la nota exegética a Lc 3,22. No cabe duda que el adjetivo ya formaba parte del proceso de alegorización en la tradición anterior a Marcos; compárese con la forma que ofrece el Evangelio según Tomás. Del rumbo de la narración se deduce que el «hijo querido» no es sólo un tesoro para su padre, sino que probablemente se trata de un hijo «único», aunque no se diga de modo explícito. Compárese con el empleo del término *monogenēs* en Lc 7,12; 8,42; 9,38. Obsérvese también, con respecto a Jesús, la referencia a «hijo» y «heredero» en Heb 1,2. Cf. Gn 22,2 (comparando el texto masorético con la versión de los LXX).

Seguro que a él lo respetarán

Literalmente: «Quizá a él lo respetarán». El adverbio *isōs* («quizá») no aparece más que aquí, en todo el Nuevo Testamento. El equivalente copto (*meśak*) se encuentra dos veces en el Evangelio según Tomás (*EvTom* § 65), pero no por eso habrá que suponer que depende de la redacción de Lucas. Según A. Jülicher (*Gleichnisreden*, 2. 391-392), Lucas ha añadido ese adverbio para no tener que atribuir a Dios la equivocación de no haber previsto el rechazo que iba a sufrir su Hijo (como parece que implica el texto de Mc 12,6b). Pero Lucas no estaba interesado en los problemas concernientes al conocimiento de Dios, lo que hace es, más bien, añadir un toque de dramatismo a la escena.

v. 14. *Razonaron entre ellos*

El detalle es característico de la redacción de Lucas. Cf. Lc 19,47.48.

Y así la herencia será nuestra

Es decir, el terrateniente se quedará sin heredero, y ellos, los labradores, en su calidad de arrendatarios, tendrán derecho a reclamar la viña a la muerte del propietario. O quizá se quiera decir que los labradores sabían que la finca ya se había puesto a nombre del hijo como heredero. Véanse las notas exegéticas a Lc 15,12.31.

v. 14. *Lo empujaron fuera de la viña y lo mataron*

Lucas modifica la redacción de «Mc», que dice: «Y agarrándolo, lo mataron y lo arrojaron [es decir, su cadáver] fuera de la viña». El texto de Lucas

suaviza la descripción de un acto tan indigno como el asesinato, más aún, como el absoluto desprecio que supone arrojar el cadáver fuera de la viña sin darle cumplida sepultura. Aquí, las redacciones tanto de Mateo como de Lucas alteran el orden de la acción: primero, se empuja al hijo fuera de la viña, para luego asesinarlo. No cabe duda de que los dos evangelistas alteran el orden a la luz del relato de la pasión y sepultura de Jesús. Cf. Heb 13,12-13; Jn 19,17. Al acabar con el hijo, los labradores asesinos quedan asociados al grupo de los que a lo largo de la narración evangélica rechazan a Jesús. El tema del rechazo (véase II, 248-249) resuena nuevamente en esta ocasión.

Pues bien, ¿qué hará con ellos el dueño de la viña?

En la redacción de Lucas resuena el texto de Mc 12,9, con la adición de «pues bien» y «con ellos». La pregunta expresa el fin de un prolongado sufrimiento y el final de la tolerancia.

v. 16. *Irá y acabará con aquellos labradores*

Es decir, con aquellos que no sólo se negaron a respetar las cláusulas de su contrato, sino que incluso se convirtieron en asesinos de su hijo.

Y dará la viña a otros

La forma verbal *dōsei* («dará»), tomada de Mc 12,9c, se puede considerar como forma simple del verbo compuesto *ekdidonai*, que ya se utilizó en el v. 9c. Pero también se podría interpretar en un sentido más literal. Mientras que, al principio, el propietario *arrendó* su viña a los primeros labradores mediante contrato, ahora «se la da» a otros como donación. De hecho, no se especifica que los «otros» vayan a ser también arrendatarios por contrato. Cf. Jr 3,17.

Al oír esto exclamaron

El plural se refiere al «pueblo», que en el v. 9 aparece como destinatario de la parábola. Esta adición redaccional de Lucas refleja la reacción del pueblo y separa la parábola propiamente dicha del resto de la narración. Por otra parte, la adición está en línea con la tendencia habitual del evangelista a reseñar las reacciones de los circunstantes y contraponer la reacción del pueblo a la de las autoridades.

¡No lo permita Dios!

Literalmente: «¡Ojalá no ocurra [eso]!». El pueblo espera que sea posible conjurar ese destino de las autoridades. Aunque la exclamación *mē genoito* es fre-

cuente en algunas cartas de Pablo, donde expresa una vigorosa reacción, o negación, que el apóstol suele emplear después de una pregunta retórica (Rom 3,4.6.31; 6,2.15; 7,7.13; 9,14; 11,1.11; 1 Cor 6,15; Gál 2,17; 3,21), ésta es la única vez que aparece en los evangelios canónicos. La frase es frecuente en la versión de los LXX como traducción del hebreo *ḥălîlāh lî*, o *lānû* («¡Lejos de mí/de nosostros»!; literalmente, «abominación para mí/para nosostros»), por ejemplo, en Gn 44,17; Jos 22,29; 24,16; 1 Re 20,3 (= 21,3 [texto masorético]). Pero también se encuentra en griego extrabíblico. Véase Luciano, *Dial. Meret.* 13,4; Demóstenes, *Orat.* 10,27; 28.21; Alcifrón, *Ep. agt.* 2. 5,3; Epicteto, *Disc.* 1. 1,13. En sentido positivo, *genoito* se emplea en Is 25,1; Sal 72,19, como traducción del hebreo *'āmēn*. Sobre el uso del optativo en la obra de Lucas, véase I, 185 (§ 7a).

v. 17. *Él se les quedó mirando*

Este detalle es también una adición de Lucas. Cf. Lc 22,61.

Qué significa ese texto de la Escritura

Lucas emplea su fórmula personal de introducción de una cita del Antiguo Testamento: el participio de perfecto pasivo del verbo *graphein* (cf. Lc 18,31; 21,22; 22,37; 24,44). La fórmula no aparece en las recensiones de Marcos y de Mateo, que utilizan frecuentemente el perfecto pasivo de indicativo *gegraptai* (como, por otra parte, también lo emplea Lucas [véase la nota exegética a Lc 19,46]). La cita de la Escritura pretende subrayar el castigo divino que recaerá sobre los labradores perversos, y la venganza por el hijo asesinado.

La piedra que rechazaron los constructores es ahora la piedra angular

Lo que Lucas conserva de Mc 12,10 lo reproduce a la letra. Por otra parte, la cita corresponde exactamente a la traducción de los LXX de Sal 118,22: *lithon hon apedokimasan hoi oikodomountes, houtos egenēthē eis kephalēn gōnias*», que es traducción exacta del texto masorético: *'eben mā'ăsû habbônîm hāyĕtāh lĕrō'š pinnāh*. El Sal 118 es el último salmo del Hallel, que originalmente se usaba para la acción de gracias por la liberación después de una batalla. El rechazo de Jesús que se implica aquí es otra referencia «velada» a su próxima muerte. Véase III, 102-103. La expresión *kephalē gōnias* es un ejemplo de «genitivo hebreo». Véanse I, 207-208.

v. 18. *El que caiga sobre esa piedra se estrellará*

Esta adición de Lucas es una especie de proverbio que alegoriza la piedra (v. 17) mediante el anuncio de que funcionará de dos nuevas maneras. Pero la

piedra debería estar firmemente adosada al muro, de modo que sería difícil que alguien cayera sobre ella o que ella cayera sobre alguno. Por tanto, la frase tiene que ser una interpretación adicional del propio evangelista. Véase T. W. Manson, *Sayings*, 322.

La primera función de la piedra consiste en traer la ruina, o sea, el juicio condenatorio, a todo el que tropiece en ella. La frase alude probablemente a Is 8,14-15: «El Señor de los ejércitos... será piedra de tropiezo y roca de precipicio para las dos casas de Israel, será lazo y trampa para los habitantes de Jerusalén; muchos tropezarán en ella, caerán, se destrozarán». Así Yahvé puso en guardia a Isaías, aconsejándole que no prestara atención a las ideas de Israel. La alusión de Lucas hace referencia a la falta de fe en Jesús resucitado, que causará «la ruina de muchos en Israel» (Lc 2,34). Este pasaje del libro de Isaías, en conjunción con Is 28,16 y Sal 1118,22, se empleará también en 1 Pe 2,4-8. Para ulteriores detalles, véase mi contribución sobre colecciones de *testimonia* y conjuntos de citas del Antiguo Testamento en el Nuevo, «"4Qtestimonia" and the New Testament»: ESBNT 59-89.

Si ella cae sobre alguno, lo hará trizas

La segunda función de la piedra: es destrozar a aquellos sobre los que caiga, como juicio condenatorio. Es posible que esta segunda parte del versículo aluda a Dn 2,34-35.44-45: la piedra desprendida de una montaña que hace pedazos la estatua de oro, plata, bronce, hierro y arcilla que el rey Nabucodonosor había visto en su sueño. Probablemente se refiere a Jesús resucitado, convertido en juez de la conducta humana. Cf. Lc 23,30. La forma verbal *likmēsei* («hará trizas») se encuentra en la versión de Teodoción de Dn 2,44. El significado propio de *likman* es «aventar». Véase Filón, *De Joseph.*, 20 § 112; Flavio Josefo, *Ant.* 5. 9,3 § 328. En Dn 2,44, el texto arameo *taddiq wĕtāsēp* («destruirá y consumirá») se traduce en los LXX como *pataxei de kai aphanisei* («aplastará y aniquilará»), mientras que Teodoción traduce *leptynei kai likmēsei* («pulverizará y aplastará»). Véase LSJ 1050; MM 376. Las versiones Vetus Syriaca y Vulgata traducen *likmēsei* en Lc 20,18 por «aplastar». Para ulteriores detalles, véase A. Plummer, *The Gospel*, 463. Para un proverbio semejante en la literatura rabínica tardía, véase *Midr. Esth.*, 3,6: «Si una piedra cae sobre un jarro, ¡ay del jarro! Si un jarro cae sobre una piedra, ¡ay del jarro! En cualquier caso, ¡ay del jarro!» (Str-B 1. 877). Cf. Eclo 13,2; Esopo, *Fábulas*, 422 (citado por G. Bornkamm, TDNT 4, 281, nota 10). Estos paralelismos sólo demuestran que el dicho que recoge el v. 18 tiene forma y estructura de proverbio. Sobre el intento de interpretar ese dicho como bravuconada de un guerrero («Todo el que se enfrente a esta piedra quedará aplastado, y todo el que sea atacado por ella quedará reducido a polvo»), que significas la expresión *piptein epi* en un sentido diferente a «caer sobre» (igual que *epipiptein*

epi [Gn 14,15; Jos 11,7]), véase R. Doran, *Luke 20:18: A Warrior's Boast?*: CBQ 45 (1983) 61-67.

v. 19. *Los doctores de la ley y los sumos sacerdotes*

Referencia a los que en el v. 1 se presentan a Jesús mientras enseña «al pueblo» en el templo y le propone esta parábola. En algunos códices griegos, los dos grupos se mencionan en orden inverso.

Que la parábola iba por ellos

Aunque Lucas emplea aquí una fórmula que aparece en otras ocasiones para indicar la proposición de una parábola a un grupo de gente (*eipein/ legein parabolēn pros* con acusativo [véase la nota exegética al v. 9]), la frase preposicional *pros autous* parece tener aquí el sentido más específico de «acusación», es decir, «contra ellos», o «refiriéndose a ellos» (véase BAGD 710 y la nota exegética a Lc 18,9), o «dirigida a ellos» (BDF § 239.6). Cf. Lc 11,53-54.

Intentaron echarle mano

Cf. Lc 22,53. La misma expresión se emplea en Lc 21,12 con respecto al futuro de los discípulos. Es un claro «septuagintismo». Cf. Gn 22,12; Ex 7,4; 2 Sm 18,12.

En aquel mismo momento

Literalmente, «en aquella misma hora». Es un posible arameísmo. Véanse pp. 117-118. Su «hora» no ha llegado todavía, pero llegará y, con ella, «el poder de las tinieblas» (Lc 22,53). Cf. Lc 22,1-6.

Tuvieron miedo de la gente

Lucas introduce aquí la idea de «miedo» que había suprimido anteriormente en Lc 19,48 (en contraposición a Mc 11,32), estableciendo así de nuevo una distinción entre «el pueblo» (que expresa su reacción en el v. 16c) y las autoridades de Jerusalén. Sobre *laos* («pueblo»), véase la nota exegética a Lc 18,43.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 20,9-19

Bammel, E., «Das Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1-9) und das jüdische Erbrecht»: RIDA 3/6 (1959) 11-17.

Bartsch, H. W., «Das Thomas-Evangelium und die synoptischen Evangelien»: NTS 6 (1959-1960) 249-161.
Black, M., «The Christological Use of the Old Testament in the New Testament»: NTS 18 (1971-1972) 1-14, especialmente 11-14.
—, «The Parable as Allegory»: BJRL 42 (1959-1960) 273-287.
Blank, J., «Die Sendung des Sohnes: Zur Christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12,1-12», en J. Gnilka (ed.), *Neues Testament und Kirche*, 11-41.
Brown, R. E., «Parable and Allegory Reconsidered»: NovT 5 (1962) 36-45; reeditado: *New Testament Essays* (Bruce, Milwaukee 1965) 254-264.
Bruce, F. F., «New Wine in Old Wine Skins: III. The Corner Stone»: Exp Tim 84 (1972-1973) 231-235.
Burkitt, F. C., «The Parable of the Wicked Husbandmen», en P. S. Allen y J. de M. Jonson (eds.), *Transactions of the Tird International Congress for the History Religions*, 2 vols. (Clarendon, Oxford 1908) 2. 321-328.
Carlston, C. E., *The Parables*, 40-45, 76-81, 178-190.
Crossan, J. D., «The Parable of the Wicked Husbandmen»: *JBL 90 (1971)* 451-165.
Dehandschutter, B., «La parabole des vignerons homicides (Mc XII, 1-12) et l'évangile selon Thomas», en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc*, 203-219.
Derrett, J. D. M., «Allegory and the Wicked Vinedressers»: JTS 25 (1974) 426-432.
—, «Fresh Light on the Parable of the Wicked Vinedressers»: RIDA 3/10 (1963) 11-41; reeditado: *Law*, 286-312.
—, «The Stone That the Builders Rejected»: SE IV, 180-186.
Dodd, C. H., *Parables*, 96-102, 127.
Dupont, J., «La parabole des ouvriers de la vigne (Matthieu XX, 1-16)»: NRT 79 (1957) 785-797.
Gray, A., «The Parable of the Wicked Husbandmen (Matthew xxi, 33-41; Mark xii, 1-9; Luke xx, 9-16)»: HibJ 19 (1920-1921) 42-52.
Guillet, J., «Jésus et la politique»: RSR 59 (1971) 531-544.
Haenchen, E., *Der Weg Jesu*, 396-405.
Hengel, M., «Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse»: ZNW 59 (1968) 1-39.
Higgins, A. J. B., «Non-Gnostic Sayings in the Gospel of Thomas»: NovT 4 (1960) 292-306.
Hubaut, M., *La parabole des vignerons homicides*, Cahiers de la Revue Biblique 16 (Gabalda, Paris 1976).
Iersel, B. M. F. van, «*Der Sohn*», 124-145.
Jeremias, J., *Parables*, 31, 41, 70-77, 86, 93, 108, 204.
Jülicher, A., *Gleichnisreden*, 2. 385-406.

Klauck, H. J., «Das Gleichnis von Mord im Weinberg (Mk 12,1-12; Mt 21,33-46; lk 20,9-19)»: BibLeb 11 (1970) 118-145.
Kümmel, W. G., «Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mark 12,1-9)», en *Aux sources de la tradition chrétienne: Mélanges offerts à M. Maurice Goguel* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/ Paris 1950) 120-131; reeditado: *Heilsgeschehen und Geschichte: Gesammelte Aufsätze 1933-1964* (Elwert, Marburg 1965) 207-217.
Léon-Dufour, X., «La parabole des vignerons homicides»: ScEccl 17 (1965) 365-396; recopilado: TD 15 (1967) 30-36.
—, «La parabole des vignerons homicides», en *Etudes d'Évangiles*: Parole de Dieu (Editions du Seuil, Paris 1965) 303-344.
Lowe, M., «From the Parable of the Vineyard to a Pre-Synoptic Source»: NTS 28 (1982) 257-263.
MacRae, G. W., «The Gospel of Thomas-*Logia Iesou?*»: CBQ 22 (1960) 56-71.
Merli, D., «La parabola dei vignaioli infedeli (Mc 12,1-12)»: BeO 15 (1973) 97-107.
Montefiore, H., «A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and the Synoptic Gospels»: NTS 7 (1960-1961) 220-248, especialmente 236-238.
Nestle, E., «Lk 20,18»: ZNW 8 (1907) 321-322.
Newell, J. E., y R. R., «The Parable of the Wicked Tenants»: NovT 14 (1972) 226-237.
Orchard, B., «J. A. T. Robinson and the Synoptic Problem»: NTS 22 (1975-1976) 346-352.
Rese, M., *Alttestamentliche Motive*, 171-173.
Robinson, J. A. T., «The Parable of the Wicked Husbandmen: A test of Synoptic Relationships»: NTS 21 (1974-1975) 443-461.
Schoedel, W. R., «Parables in the Gospel of Thomas: Oral Tradition or Gnostic Exegesis?»: CTM 43 (1972) 548-560, especialmente 557-560.
Schramm, T., *Markus-Stoff*, 150-167.
Snodgrass, K. R., «The Parable of the Wicked Husbandmen: Is the Gospel of Thomas Version the Original?»: NTS 21 (1974-1975) 142-144.
Weiser, A., *Die Knechtsgleichnisse*, 49-57.

132. EL TRIBUTO DEBIDO A DIOS Y AL CÉSAR (20,20-26)

20 [20] Entonces, poniéndose al acecho, le enviaron unos espías, que
aparentaban ser hombres íntegros, para cogerlo en alguna expresión y
poderlo entregar a la autoridad y jurisdicción del gobernador.
[21] Le preguntaron:
—Maestro, sabemos que lo que dices y enseñas está bien, y que no te
mueves por favoritismos; tú enseñas el camino de Dios de verdad. [22] Pues
bien, ¿nos está permitido pagar impuesto al César, o no?
[23] Jesús, advirtiendo su mala intención, les dijo:
—Mostradme una moneda. [24] ¿De quién son la efigie y la leyenda
que lleva grabadas?
[25] Le contestaron:
—Del César.
Les replicó:
—Pues entonces, pagad al César lo que es del César, y a Dios lo
que es de Dios.
[26] Y no lograron cogerlo en nada en presencia del pueblo, sino que,
sorprendidos por su respuesta, se callaron.

COMENTARIO GENERAL

La confrontación entre Jesús y las autoridades de Jerusalén sigue su curso con el intento formal de estas últimas de tenderle una trampa y poder cogerlo en alguna afirmación políticamente subversiva, de modo que les permitiera arrestarlo. De ahí que los enviados de la autoridad intenten sorprenderle con un dilema; pero lo único que consiguen es que él exponga sus ideas sobre el pago del impuesto a los ocupantes romanos de Palestina y la relación de ese procedimiento con su proclamación del Reino de Dios (Lc 20,20-26).

La recensión de Lucas reproduce el orden que siguen los episodios en el evangelio según Marcos; aquí, concretamente, en paralelismo con Mc 12,13-17 (cf. Mt 22,15-22).

No obstante, Lucas redacta a su manera el versículo introductorio (v. 20), suprimiendo la mención de los fariseos y de los partidarios de Herodes (Mc 12,13) y haciendo una referencia más explícita a la jurisdicción política de Roma y a la autoridad del gobernador. La referencia de Lucas a la pretensión de integridad de las autoridades de Jerusalén (v. 20a) está en estrecho paralelismo con Mc 12,15, aunque Lucas modifica su formulación. El motivo de esa modificación en el v. 20 se verá más adelante en Lc 23,2-5, un pasaje relacionado con el actual. Los vv. 21-25 siguen el hilo del relato de Marcos, aunque con ligeras modificaciones de forma.

Las principales modificaciones son las siguientes: a) sustitución de la frase «sabemos que eres sincero y que no te importa de nadie» (Mc 12,14b) por «lo que dices y enseñas está bien» (v. 21b); b) introducción del «septuagintismo» *prosōpon lambanein* («moverse por favoritismos», v. 21c); c) sustitución del latinismo *kēnsos* (Mc 12,14) por el término técnico griego *phoros* («tributo», v. 22); d) sustitución de la fórmula *eipen autois* (Mc 12,15) por la más lucana *eipen pros autous* (v. 23); e) sustitución de «hipocresía» (Mc 12,15) por «mala intención» (v. 23); y f) supresión de la segunda pregunta: «¿Pagamos o no pagamos?» (Mc 12,14), y de la invectiva: «¿Por qué intentáis comprometerme? (Mc 12,15b). El episodio termina con una afirmación (v. 26) indudablemente compuesta por el propio Lucas, aunque inspirada en el texto paralelo de Marcos, que expresa el silencio al que son reducidos los posibles críticos en presencia del pueblo. Incluso T. Schramm (*Markus-Stoff*, 170) admite que Lucas no se ha servido de ninguna otra fuente aparte de «Mc», en lo que discrepa de B. Weiss (*Die Quellen des Lukasevangeliums* [Stuttgart- Berlin 1907] 212-214).

En otros escritos se han conservado diversas formulaciones del episodio que sin duda merecen considerarse. La primera variante se encuentra en un fragmento de un evangelio escrito probablemente a principios del siglo II d.C., el Papiro Egerton 2, fragm. 2: «[11] Se acer[caron] a él en actitud in[quisitorial], para ponerle a prueba, y le di[jeron]: "Jesús, Maestro, sabemos que has venido [de Dios], porque lo que tú haces da un tes[timonio] más fiable que [el de] todos l[os] profetas. [12] [Di]nos [pues], ¿es lícito [pa]gar a los reyes lo que per[tene]ce a (su) ejercicio del gobierno? ¿[Tenemos que] pagar[les], o no?" [13] Pero Jesús, dándo-

se cuenta de [su in]tención, [les] dijo air[ado]: ¿Por qué me llamáis "Maestro" con vues[tros la]bios, mientras [no escu]cháis lo que [di]go? [14] Bien pro[feti]zó Is[aías sobre vos]otros diciendo: "[Este pueblo] me [honra] con s[us la]bios, [pero] s[u cora]zón es[tá lejos] de mí. En va[no me honran]; [sus] pre[ceptos ...]"». Es claro que esta variante es una mezcla de elementos procedentes de los evangelios sinópticos y del evangelio según Juan. Aparte de su dependencia de los cuatro evangelios canónicos, no tiene nada que se pueda considerar más primitivo que el relato del episodio como se ofrece en los evangelios sinópticos. Para más información, véase el escrito de autor anónimo *The New Gospel Fragments* (London 1951). Véase también J. Jeremias, «An Unknown Gospel with Johannine Elements», en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apocrypha* 1, 94-97; A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos* (BAC 148, Madrid [3]1979) 95-100.

Otra variante se ha conservado en los escritos de Justino Mártir: «Por entonces se presentaron algunos [a Jesús] y le preguntaron si era lícito pagar impuestos al César. Él respondió: "Decidme, ¿de quién es la efigie grabada en la moneda?" Ellos contestaron: "Del César". Él replicó: "Entonces, pagad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios"» (*Apol.* 1. 17,2; FP 2. 38). La pregunta de Jesús es aquí muy parecida a la consignada en Lc 20,24b, pero la declaración sigue más cerca el texto de Mt 22,21c. Con todo, no hay ninguna razón para postular una tradición independiente.

Una versión más desarrollada se conserva en el Evangelio según Tomás (*EvTom* § 100), que incluso reproduce un fragmento de introducción narrativa, algo poco habitual en este evangelio apócrifo. El texto dice así: «Mostaron a Jesús una moneda de oro y le dijeron: "Los agentes del César nos exigen el pago del impuesto". Él les contestó: "Dad al César lo que es del César; dad a Dios lo que es de Dios, y dadme a mí lo que es mío"». El denario de plata ha pasado a ser una moneda de oro, mientras que el escueto marco narrativo resulta casi ininteligible (y lo sería completamente, si no tuviéramos la forma canónica de la que, en este caso, depende el Evangelio según Tomás). Por otra parte, la respuesta de Jesús está ampliada con una adición (¿de carácter gnóstico?) que marca el punto culminante del episodio y presenta a Dios como subordinado a Jesús. (Véase W. Schrage, *Das Verhältnis*, 189-192; J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, 200-202).

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el episodio es una «declaración» de Jesús. R. Bultmann (HST 26) considera la forma que

tiene el episodio en el evangelio según Marcos como «apotegma [o diálogo de controversia] perfectamente estructurado» y no como «producto de la comunidad». Es claro que se compuso en forma oral (*ibíd.*, 48), por lo que el énfasis reside en la palabra de Jesús. En esa misma línea, V. Taylor (FGT 64-65) lo califica como la ilustración más gráfica de una «declaración» de Jesús: «Todo está orientado hacia la última palabra del Señor, que para los primeros cristianos debió de tener la fuerza de una auténtica declaración. Así había hablado Jesús, y ya no había nada más que añadir».

Sin embargo, el episodio es algo más complicado de lo que parece a primera vista. La introducción de Lucas (v. 20) desvela claramente el pretexto del que se sirven las autoridades de Jerusalén en su intento de implicar a Jesús en alguna posición política comprometida, como pudiera ser el intento de sedición. Pero Jesús no cae en la trampa. La integridad de la que taimadamente hacen gala sus adversarios los lleva incluso a reconocer con palabras huecas y repugnantes tiquismiquis la exactitud de su enseñanza, la independencia de sus juicios y el sano contenido de su instrucción al pueblo, es decir, «el camino de Dios». Con eso pretenden desarmar a Jesús. Pero su afirmación de que Jesús no se deja llevar por ningún favoritismo prepara inteligentemente la incisiva doble declaración con la que culmina el episodio.

Jesús, por su parte, devuelve a los espías la pregunta que ellos acaban de hacerle: «¿Nos está permitido pagar impuesto al César o no?», pidiéndoles concretamente *a ellos* que le muestren la moneda del tributo. La pregunta de Jesús implica lo siguiente: Si vosotros, «judíos cabales» y ciudadanos de una Judea romana, usáis el denario de plata que lleva el nombre y la leyenda del César, en eso reconocéis vuestra dependencia del emperador. Y es que si Jesús les pide que le muestren una moneda, es porque él no lleva ninguna. La segunda pregunta: «¿De quién son la efigie y la leyenda que van grabadas en ella?» (v. 24), pretende llevarlos a reconocer quién es el que está por encima de «la autoridad y jurisdicción del gobernador» (v. 20c). De modo que los espías, al responder: «Del César», se ven forzados a pronunciar un nombre que habrían preferido evitar.

La «declaración» de Jesús: «Pues entonces pagad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios», es doblemente incisiva. En primer lugar, da la impresión de que evita cualquier favoritismo (recuérdese el v. 21c). Desde luego, si hay que pagar al César lo que ese del César, *a fortiori* habrá que hacer lo mismo con respecto a Dios. La

declaración no compromete a Jesús en absoluto; más bien, es una instrucción sobre la conducta que deberán seguir los discípulos. Por otra parte, la respuesta de Jesús no hace la más mínima referencia a la moneda o a la cantidad estipulada como tributo. Así que todo sugiere que el acento recae sobre la segunda parte de la «declaración».

La historia de la interpretación de estas palabras de Jesús se puede reducir a tres aspectos: primero, interpretación de los dos reinos; segundo, interpretación irónica; tercero, interpretación anti-zelota.

—Primer aspecto: Interpretación de los dos reinos. Éste es el sentido que se ha dado a la «declaración» desde la época patrística. Jesús no sólo recomendaría el pago del impuesto imperial, sino que también inculcaría una actitud correcta con respecto a la autoridad política o al Estado, que no deja de afectar a la vida humana. Así Jesús estaría en la línea de las antiguas ideas judías (cf. Dn 2,21.37-38; Prov 8,15-16; Sab 6,1-11). Cierto que el Reino de Dios ya ha quedado inaugurado, pero eso no significa que pretenda suplantar o suprimir los reinos políticos de este mundo. El propio Jesús manifiesta una libertad soberana con respecto a la autoridad política, pero no incita a la rebelión contra sus legítimas pretensiones sobre los sujetos humanos. El historiador alemán L. von Ranke, cuya interpretación va en ese mismo sentido, consideraba esas palabras como el dicho más importante e influyente de todos los pronunciados por Jesús (*History of the Popes* [2 vols.; New York 1901] 1. 6-10). Esa misma interpretación (con diferentes matices) es la que siguen comentaristas como O. Cullmann (*Dieu et César* [Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel 1956] 37-40); E. Stauffer (*New Testament Theology* [SCM, London 1955] 197-199); P. Bonnard (*L'Évangile selon Saint Matthieu* [CNT 1, Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel 1963] 323); L. Goppelt («The Freedom»); E. E. Ellis (*Gospel of Luke*, 234). Puede ser que esta interpretación sea correcta por cuanto presenta en germen una apreciación del papel del Estado, según el pensamiento de Jesús, pero tiende a equiparar (en términos más o menos iguales) lo que se debe a Dios con lo que se debe al César. Para ulteriores reflexiones, véase C. H. Giblin, «The Things of God», 512.

—Segundo aspecto: Interpretación irónica. Para evitar cargar el acento en lo político, según la primera interpretación, algunos comentaristas han entendido las palabras de Jesús como irónicas. Jesús no habría tenido realmente ningún interés por el impuesto debido al emperador; de ahí que con cierto ingenio, pero sin darle mucha importancia, recomendara: «pagad al César lo que es del César». No cabe

duda de que hay que dar al César lo que le pertenece, pero ¿qué relevancia puede tener eso frente al Reino de Dios? Esta interpretación (también con diferentes matizaciones) es la que sostienen, entre otros, M. Dibelius («Rom und die Christen im ersten Jahrhundert», *Botschaft und Geschichte: Gesammelte Aufsätze* [2 vols.; Tübingen 1953-1956] 2. 178); A. Schweitzer (*Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: Eine Skizze des Lebens Jesu* [Tübingen ³1956] 30-31); S. Kierkegaard (*École du christianisme* [Berger-Levrault, Bazoches-en-Pareds 1937] 207). Esta teoría opone la segunda parte de la declaración a la primera, sin embargo la conjunción que las separa es *kai* («y»), y no la adversativa *alla* («pero»). Véase C. H. Giblin, «The Things of God», 510.

—Tercer aspecto: Interpretación llamada anti-zelota. Jesús se opondría abiertamente a la negativa a pagar el impuesto a Roma, pero su «declaración» no incidiría realmente sobre el problema del Estado. O sea, Jesús estaría diciendo a sus interlocutores que lo que hacen con su pregunta es tratar de poner de relieve una cuestión que es francamente secundaria, minimizando así un tema realmente importante para el ser humano. «La moneda pertenece al César, pero vosotros pertenecéis a Dios... La moneda, que lleva la efigie del César, debe pagarse al César. Pero nosotros, en cuanto llevamos la imagen de Dios, nos debemos a Dios» (G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* [Harper & Row, New York 1975] 123); R. Völkl (*Christ und Welt nach dem Neuen Testament* [Echter- V., Wurzburg 1961] 113-116); R. Schnackenburg (*The Moral Teaching of the New Testament* [Herder and Herder, New York 1965] 117-118).

La tercera interpretación apunta en la dirección correcta. La palabras de Jesús no pretendían presentar dos reinos paralelos, pero separados. C. H. Giblin («The Things of God», 520-525) intenta radicalizar esta tercera interpretación, haciendo hincapié en el hecho de que la declaración de Jesús debe relacionarse no sólo con la «efigie», con la «imagen» grabada en la moneda, sino con «la efigie y la leyenda». Si esa expresión completa se relaciona con «las cosas de Dios» (*ta tou theou*), probablemente encierra una resonancia de Is 44,5, donde el profeta habla del servicio de Dios en términos de grabar en la propia mano la frase: «Yo pertenezco a Dios» (según la versión de los LXX, *tou Theou eimi* = «yo soy de Dios»). Es posible que la propuesta sea un tanto sutil, y quizá I. H. Marshall (*Luke*, 736) esté en lo cierto cuando la entiende como «una (correcta) deducción teológica a partir de las palabras pronunciadas, más que un elemento inherente a la argumentación, pues lo que se compara es el César y Dios, y no las monedas con los hombres».

La declaración de Jesús presupone una comparación de lo que está marcado con la efigie del César y lo que está sellado con la imagen de Dios (cf. Gn 1.26-27). El Reino que predica Jesús no pone en cuestión la realeza legítima del César; pero eso no es el aspecto más decisivo de la vida humana. El ser humano pertenece a Dios, cuya imagen lleva grabada en su propio ser. Dios no sólo tiene derecho de posesión sobre el hombre, sino que también puede reivindicar que se reconozca su absoluta soberanía.

En tiempos de Jesús, los varones tenían que pagar al año «cinco gramos de plata» (medio «shekel») como «tributo del Señor», o sea, como impuesto para el templo (cf. Ex 30,11-14; véase la nota exegética a Lc 19,45). Cuando Pompeyo conquistó el país en el año 63 a.C., impuso a los judíos de Palestina una contribución para el fisco romano que, según Flavio Josefo, pronto se elevó a la suma de diez mil talentos (*Ant.* 14, 4,5 § 78). A continuación, Julio César redujo el impuesto y permitió que no se cobrase a los judíos durante los años sabáticos (véase Flavio Josefo, *Ant.* 14, 10,5-6 § 201-202). El censo de Quirino (vése II, 207-220) estaba relacionado, al menos en parte, con la imposición romana para la provincia de Siria y, en particular, para Judea (véase Flavio Josefo, *Bell.* 2, 8,1 § 117-118; 7, 8,1 § 253-258; *Ant.* 18, 1,1 § 1-10; cf. Hch 5,37).

Durante el siglo I, el problema que se planteaba en Palestina, y que es el contexto en el que se hace la pregunta a Jesús, consistía en la manera en la que el pueblo de Dios (los judíos y, posteriormente, los cristianos) tendría que reaccionar frente al gobierno pagano de las tropas romanas de ocupación y al fisco imperial. El episodio no se puede leer como si se preguntara a Jesús si estaba de parte de los zelotas (que, al parecer, se resistían al pago de impuestos a los romanos) o de parte de los fariseos (de los que se dice que reconocían esa obligación). Según Orígenes (*In Matth.* 17,25 [CGS 40. 655]), «se dice que Judas el Galileo... (cf. Hch 5,37) enseñaba que no hay que pagar tributo al César» (véase Flavio Josefo, *Bell.* 2, 8,1 § 118). Pero no es, ni mucho menos, cierto que en tiempos de Jesús existiera el partido político de los Zelotas (véase la nota exegética a Lc 6,15). Por consiguiente, con permiso de R. Eisler, *Iēsous basileus ou basileusas*, 2 vols. (Heidelberg 1929, 1930) 2, 200, y S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (New York 1967) 346-349, la relación de este episodio con las perturbaciones políticas que se produjeron en Palestina durante el siglo I es bastante oscura. Prescindiendo de lo que se pueda decir sobre el contexto histórico de este pasaje, la res-

puesta de Jesús no está vinculada ni con la presunta solución zelota ni con la propugnada por los fariseos. Jesús no se mueve por ningún favoritismo. Lo único que hace es contestar directamente a una pregunta capciosa; sólo que «su respuesta sitúa el problema en otro plano... por el hecho de que trasciende la cuestión sobre el impuesto debido al emperador, aludiendo al carácter universal de la exigencia con la que Dios reivindica su dominio absoluto» (K. Weiss, TDNT 9, 81).

No se puede pasar por alto la relación entre la «declaración» de Jesús en este episodio y las instrucciones de Pablo en Rom 13,1-7 y de Pedro en 1 Pe 2,13-17. Pablo no exhorta a los cristianos de Roma, en virtud de «una palabra del Señor» (cf. 1 Tes 4,15; 1 Cor 7,10), a que sean obedientes y paguen sus impuestos; más bien, los exhorta a que paguen el tributo (*phorous teleite*) porque las autoridades (*exousiai*) son ministros (*leitourgoi*) de Dios, encargados de esas cuestiones. Hay que obedecer a la autoridad civil y hay que pagar impuestos, porque la autoridad «es agente de Dios para el bien» (Rom 13,4a). Es difícil determinar si esa postura se basa en un dicho de Jesús como el que se consigna en este pasaje (o posiblemente en Mt 17,27a). Los pronunciamientos de Jesús en estas cuestiones son, a lo más, un germen de ulteriores desarrollos.

La «declaración» de Jesús en este episodio ofrece una pista para la acusación política que se aducirá contra él en Lc 23,2, un cargo que sólo aparece en el evangelio según Lucas. La predicción se utiliza aquí con un tono extremadamente sutil.

NOTAS EXEGÉTICAS

20 v. 20. *Poniéndose al acecho*

El verbo *paratērein* se utiliza frecuentemente con una connotación peyorativa, es decir, «con intención maliciosa». Véase BAGD 622. Para otros casos semejantes, cf. Lc 6,7; 14,1. El sujeto de la oración tiene que ser los doctores de la ley y los sumos sacerdotes, mencionados al final del episodio precedente (v. 19).

En lugar de ese verbo, en algunos códices (D, Θ, etc.) se lee *apochōrēsantes* («retirándose»), es decir, abandonando el recinto del templo, donde tuvo lugar el episodio anterior. De manera semejante, en el códice W se dice *hypochōrēsantes*, con ese mismo significado. Las dos variantes parecen ocasionadas por la forma verbal *apēlthon* («se marcharon») con la que termina el episodio anterior en el evangelio según Marcos (Mc 12,12), pero que Lucas omite con mejor criterio textual.

Enviaron unos espías, que aparentaban ser hombres íntegros

Literalmente, el adjetivo *enkathetos* significa «sobornado/ enviado para acechar», que por lo general se traduce como «espía». Los enviados por las autoridades de Jerusalén con esta misión pretenden hacerse pasar por fieles seguidores de la ley de Moisés, porque el adjetivo *dikaious* («justos») debe referirse a una conducta ética regulada por la legislación mosaica. Según E. Klostermann (*Lukasevangelium*, 195), que apela a Lc 18,9 —aunque habría sido mejor aducir el texto de Lc 16,15— esos espías eran fariseos. Pero resulta que los fariseos no aparecen para nada en esta sección del evangelio según Lucas (véase la nota exegética a Lc 19,39). El empleo de *dikaious* no se puede restringir a ese grupo. Compárese con los sentimientos de Pablo en 2 Cor 11,15. Sobre la presencia de dos acusativos, véase BDF § 157.2; 406.1.

Para cogerlo en alguna expresión

El verbo *epilambanesthai* («coger», «sorprender») se emplea con dos genitivos, uno objetivo y otro epexegético (o explicativo): «a él, en [alguna] palabra», o sea, en algo que él pudiera decir (BAGD 295). Para un paralelismo con la expresión de Lucas, véase Jenofonte, *Anab.* 4. 7,12. El interés de los espías reside en comprobar si la postura de Jesús es la de uno que se mantiene «fiel» («justo») a la ley romana o, por el contrario, a la ley de Moisés.

Y poderlo entregar

La construcción con *hōste* y el infinitivo *paradounai* expresa el resultado de la acción ya planificada. Véase BDF § 391.3; ZGB § 352. Recuérdese el anuncio de Jesús en Lc 18,32.

A la autoridad y jurisdicción del gobernador

Con los términos *archē* («gobierno», «jurisdicción») y *exousia* («autoridad»), Lucas introduce un evidente contexto político, cuya finalidad aparecerá más adelante en Lc 23,2-5. Ni en Mc 12,13 ni en Mt 22,15-16 se detecta abiertamente una connotación política. Sobre el término «gobernador», véase la nota exegética a Lc 3,1.

v. 21. *Maestro*

Reaparece el vocativo griego *didaskale*. Véanse las notas exegéticas a Lc 3,12; 7,40.

Lo que dices y enseñas está bien

Literalmente: «[Sabemos] que hablas y enseñas correctamente», es decir, dentro de la más estricta ortodoxia. Cf. Lc 7,43; 10,28. En Mc 12,14b, los enviados afirman que saben que Jesús es «sincero». La redacción de Lucas es más incisiva y cuadra mejor con la enseñanza de Jesús; así se prepara de manera más adecuada la posterior «declaración». Precisamente porque la respuesta de Jesús va a «estar bien», porque su declaración será «correcta», los espías se verán reducidos al silencio y tendrán que «callarse». Sobre la actividad de Jesús como «maestro», véanse I, 247, 366-367.

No te mueves por favoritismos

También esta frase prepara la doble declaración conclusiva. Cf. Mc 12,14. La expresión *prosōpon lambanein* (literalmente: «tomar, levantar la cara») resultaría ininteligible en griego clásico, e incluso en griego helenístico, donde el verbo *lambanein* significa (en sentido activo) «tomar», «coger», o (en sentido receptivo) «aceptar», pero nunca «levantar». En realidad, es un modismo basado en la traducción de los LXX («septuagintismo»), que significa «ser imparcial», «no hacer acepción de personas», «no tener miramientos». En los LXX aparece como traducción del hebreo *nāśā' pānîm*. Véase I, 194. De ahí deriva el sustantivo *prosōpolēmptēs* (Hch 10,34), aplicado a Dios que «no hace distinción de personas». El término hace referencia al personaje que, al recibir el saludo de una persona que se postra ante él rostro en tierra, levanta la cara de esa persona en señal de reconocimiento, de favor, o de aprecio. Véase E. Lohse, TDNT 6, 779. A pesar de los razonamientos de T. Schramm (*Markus-Stoff*, 169), la expresión no debe considerarse como un hebraísmo; se trata, más bien, de un «septuagintismo», que habrá que atribuir decididamente al propio evangelista

El camino de Dios

En esto culmina la repugnante alabanza de los espías; pero no deja de sonar hueca. No obstante, en este caso, la expresión está tomada de Mc 12,14e. Según W. Michaelis (TDNT 5, 87), designa «la conducta establecida (por Dios)», o «la proclamación de la voluntad divina, del comportamiento que Dios exige». Sobre «el camino», véase la nota exegética a Lc 3,4.

De verdad

Literalmente, «en verdad». Véase la nota exegética a Lc 4,25.

v. 22. *Nos está permitido*

Es decir, a los judíos «íntegros», o incluso a los espías que «aparentan ser hombres íntegros». Lucas introduce expresamente el pronombre «nos» porque ha omitido la segunda pregunta que aparece en Mc 12,14-15. En el contexto de unos espías que aparentan ser íntegros, la referencia a ellos mismos («nos») adquiere una connotación muy peculiar.

Pagar impuesto

Lucas sustituye el latinismo *kēnsos* (en latín: *census*) de la redacción de Marcos por el término más común *phoros* (denominación genérica de *tributum agri* y *tributum capitis*). Véase H. Balz, EWNT 2, 708-710. El término *phoros* es la palabra que utiliza Flavio Josefo (por ejemplo, *Bell.* 1, 7,7 § 154; 2. 8,1 § 118) para referirse al impuesto sobre fincas (*chōra*) y sobre la ciudad de Jerusalén exigido por Pompeyo. En el contexto evangélico, el término hace referencia a los impuestos directos que pesaban sobre los habitantes de Judea.

César

Referencia al emperador de Roma, cabeza del imperio. Por entonces, el emperador era Tiberio Julio César Augusto. Véase la nota exegética a Lc 3,1.

El término griego *Kaisar* es una transcripción del latín *Caesar* que originariamente era el apellido de Cayo Julio César. En su testamento del 13 de septiembre del año 45 a.C., César adoptó a su sobrino nieto, Cayo Octavio, como hijo y heredero para sucederle como dictador. Después del asesinato de César por M. Bruto y C. Casio en los idus (día 15) de marzo del año 44 a.C., Cayo Octavio fue reconocido como hijo adoptivo de César. Con esa ocasión, Octavio tomó el nombre de Cayo Julio César Octaviano; y los sucesivos «emperadores» de la familia Julio-Claudia y de otros linajes siguieron la práctica de añadir a sus nombres el apelativo «César», de modo que ese epíteto se convirtió en denominación común del *princeps* o dictador reinante. En su comentario al evangelio según Mateo (*Comm. in Matth.* 3; CCLat 77, 204), Jerónimo escribe: «Todos los reyes romanos desde el primer Cayo César... se denominan Césares».

De esa utilización de *Caesar* nació en la Edad Media el título del emperador del Sacro Romano Imperio, *der Kaiser*.

v. 23. *Advirtiendo su mala intención*

Es decir, su disposición para emplear cualquier recurso (hasta la más repugnante alabanza) para lograr sus objetivos. Véase O. Bauernfeind, TDNT 5, 726.

Lucas sustituye el término *hypokrisis* («disimulo», «embuste») de Mc 12,15a por *panourgia* («marrullería», «artimaña», «astucia»). Jesús se da cuenta inmediatamente de que la pregunta no brota de un auténtico deseo de saber.

Mostradme una moneda

Literalmente: «un denario». Véase la nota exegética a Lc 7,41.

v. 24. *¿De quién son la efigie y la leyenda que lleva grabadas?*

El denario de plata, con un peso de 3,8 gramos, se había utilizado en el mundo romano desde el año 268 a.C., y continuó hasta el reinado de L. Septimio Severo (193-211 d.C.). Las monedas llevaban la efigie de Tiberio y la leyenda (o inscripción) *TI. CAESAR DIVI AVG. F. AVGVSTVS* (Tiberio César, hijo del divino Augusto, Augusto). Véase F. W. Madden, *Coins of the Jews* (London-Boston 1881) 291-292; E. Stauffer, *Christ and the Caesars* (London 1955) 112-113; IDB 1, 824. Las efigies e inscripciones grabadas en las monedas antiguas se habrían considerado como sello personal de propiedad, es decir, las monedas *pertenecían* al César. Parte del contexto en el que se plantea la pregunta a Jesús tendría que ser el hecho de que, para un judío íntegro, la efigie del César grabada en una moneda tenía que ser una abominación. De hecho, estaba proscrita por la interpretación oficial de Ex 20,4 y, posiblemente, de Ex 20,23, porque hacía referencia aTiberio como hijo del «divino Augusto». Cf. LAE 252.

Pues entonces

En los códices ℵ, B, L, la partícula *toinyn* precede al imperativo, mientras que los códices A, C, P, W optan por el orden pospositivo, que es más clásico. Véase BDF § 451,3.

Pagad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios

La redacción de Lucas altera levemente el orden que siguen las palabras en el evangelio según Marcos, poniendo en primer lugar el imperativo *apodote* y anteponiendo a éste la partícula *toinyn*. Véase la precedente nota exegética. La recensión de Mateo también traspone el verbo al principio de la frase, pero de manera distinta (e independiente).

La expresión *ta tou theou* («las cosas de Dios», «lo que pertenece a Dios») aparece también en otros pasajes del Nuevo Testamento. Cf. 1 Cor 2,11, con referencia a Dios, a su «manera de ser», a sus dones generosamente concedidos, en contraste con la «manera de ser del hombre»; 1 Cor 2,14, con referen-

cia a «la manera de ser del Espíritu», es decir, los misterios que sólo conoce el Espíritu; 1 Cor 7,32-34, con referencia al Señor, a «los asuntos del Señor», en contraposición a «los asuntos del mundo»; Mc 8,33, con la «idea de Dios», en contraste con la «idea humana». En estos casos, *ta tou...* expresa el interés por algo que debe atribuirse a la persona o a la realidad que va en genitivo.

En opinión de algunos comentaristas, el imperativo *apodote* denota la obligación de «devolver» lo que pertenece o es debido a otro. Ésa sería también la connotación del verbo en este pasaje, si se insiste en el segundo sentido que Lucas da a la expresión. Véase la nota exegética a Lc 10,35. Pero también se podría entender en sentido neutro. La distinción entre esos significados depende de la teoría interpretativa que se utilice. Véase el comentario general.

En la recensión de Lucas, Jesús no prohibe el uso de bienes materiales para pagar impuestos a un gobernante profano. Véase I, 416. Pero la instrucción que Jesús propone en este episodio no va en contra de su afirmación en Lc 16,13d: «No podéis servir a Dios y al dinero», porque el tributo al César no es lo mismo que «el dinero».

v. 26. *Cogerlo en nada*

Como Jesús no ha contestado a la pregunta de la manera que esperaban los espías, las autoridades tergiversarán a su antojo esa respuesta en Lc 23,2c.

En presencia del pueblo

El detalle es importante, si se considera a la luz de la acusación que las autoridades de Jerusalén presentarán contra Jesús en Lc 23,1-2.

Sorprendidos por su respuesta, se callaron

Esta reflexión final del evangelista subraya el fracaso de los espías enviados por las autoridades, aunque aparentaran ser «hombres íntegros».

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 20,20-26

Abel, E. L., «Jesus and the Cause of Jewish National Independence»: REJ 128 (1969) 247-252.

Barrett, C. K., «The New Testament Doctrine of Church and State», en *New Testament Essays* (SPCK, London 1972) 1-19.

Bea, A., «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio»: CivCatt 109/3 (1958) 572-583.

Bergen, P. van, «L'mpôt dû à César»: «LumVieSup» 50 (1960) 12-18.

Bornkamm, G., *Jesus of Nazareth* (Harper & Row, New York 1975) 120-124.

Cassidy, R. J., *Jesus, Politics and Society: A Study of Luke's Gospel* (Orbis, Maryknoll, NY 1978) 55-61.

Derrett, J. D. M., «Render to Caesar», *Law*, 313-338.

Giblin, C. H., «"The Things of God" in the Question Concerning Tribute to Caesar (Lk 20,25; Mk 12,17; Mt 22,21)»: CBQ 33 (1971) 510-527.

Goppelt, L., «The Freedom to Pay the Imperial Tax (Mk 12,17)»: SE II, 183-194.

—, «Die Freiheit zur Kaisersteuer (Zu Mk 12,17 und Röm 13,1-7)», en G. Kretschmar and B. Lohse (eds.), *Ecclesia und Res Publica: Festschrift für Kurt Dietrich Schmidt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961) 40-50.

Haenchen, E., *Der Weg Jesu*, 406-409.

Kennard, J. S., *Render to God: A Study of the Tribute Passage* (Oxford University, New York 1950).

Loewe, H. M. J., *«Render unto Caesar»: Religious and Political Loyalty in Palestine* (University Press, Cambridge 1940).

Petzke, G., «Der historische Jesus in der sozialethischen Diskussion», en G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie: Neutestamentliche Festschrift für Hans Conzelmann zum 60 Geburtstag* (Mohr [Siebeck], Tübingen 1975) 223-235.

Rist, M., «Caesar or God (Mark 12:13-17)? A Study in *Formgeschichte*»: JR 16 (1936) 317-331.

Schramm, T., *Markus-Stoff*, 168-170.

Sevenster, J. N., «Geeft den Keizer, wat des Keizers is, en Gode, wat Gods is»: NedTT 17 (1962-1963) 21-31.

Stauffer, E., *Christ and the Caesars: Historical Sketches* (SCM, London 1955) 112-137.

Stock, A., «Render to Caesar»: TBT 62 (1972) 929-934.

133. PROBLEMA SOBRE LA RESURRECCIÓN (20,27-40)

20 [27] Se acercaron entonces unos saduceos, que niegan la resurrec-
ción, y le propusieron este caso:
[28] —Maestro, Moisés nos dejó escrito: «*Si a uno se le muere su her-*
mano, dejando mujer, pero no hijos, *cásese con la viuda*[a] y *dé descen-*
dencia a su hermano[b]». [29] Bien, había siete hermanos. El primero se
casó, y murió sin hijos. [30] El segundo se casó con la viuda, [31] y luego el
tercero y así hasta el séptimo se casaron con ella, y murieron sin dejar
hijos. [32] Finalmente, murió también la mujer. [33] Pues bien, cuando lle-
gue la resurrección, esa mujer, ¿de cuál de ellos será mujer, si los siete
estuvieron casados con ella?
[34] Jesús les respondió:
—En esta vida, los hombres y las mujeres se casan; [35] en cambio,
los que sean dignos de la vida futura y de la resurrección, sean hom-
bres o mujeres, no se casarán; [36] porque ya no pueden morir, puesto
que serán como ángeles y, por haber nacido de la resurrección, serán
hijos de Dios. [37] Y que resucitan los muertos lo indicó el mismo Moi-
sés en el episodio *de la zarza*[c], cuando llama *al Señor: «El Dios de*
Abrahán y Dios de Isaac y Dios de Jacob[d]». [38] Ahora bien, Dios no lo es
de muertos, sino de vivos; es decir, que para él todos están vivos.
[39] Intervinieron entonces unos doctores de la ley:
—Bien dicho, Maestro.
[40] Porque ya no se atrevían a hacerle más preguntas.

[a] Dt 25,5. [b] Gn 38,8. [c] Ex 3,2. [d] Ex 3,6.

COMENTARIO GENERAL

En esta ocasión se acerca a Jesús otro grupo de judíos, los saduceos, que le preguntan por su enseñanza. Hasta el momento, en el

evangelio según Lucas no hemos oído hablar de los saduceos (y en el episodio paralelo del evangelio según Marcos también aparece aquí este grupo por primera vez). Los saduceos, que quieren saber qué piensa Jesús sobre un tema como la resurrección de los muertos, le plantean una cuestión relativa el matrimonio levirático. E igual que en el episodio precedente, Jesús resuelve el problema casuístico de manera inesperada (Lc 20,27-40), de modo que hasta los doctores de la ley aplauden su respuesta (quizá, un tanto farisaica). En este caso, la pregunta no concierne al propio Jesús ni a su relación con las autoridades de Jerusalén. El problema es, más bien, puramente teórico, quizá incluso una cuestión rutinaria que los saduceos solían plantear a los fariseos.

La recensión de Lucas se basa principalmente en Mc 12,18-27, cuyo estilo griego mejora en ocasiones (cf. Mt 22,23-33). La dependencia de Lucas con respecto a «Mc» se percibe con especial claridad en los vv. 27-34a.37.38a, donde Lucas ha introducido las siguientes modificaciones: a) comienzo con el participio *proselthontes* (v. 27) para eliminar la construcción paratáctica de Mc 12,18; b) empleo en el v. 28 de un participio (*echōn*, literalmente: «teniendo») y de un adjetivo compuesto (*ateknos* = «sin hijos») para evitar la parataxis en la cita del Antiguo Testamento; c) nueva utilización de *ateknos* en el v. 29; d) reducción del v. 30 (cf. Mc 12,21), que de ese modo resulta semejante —aunque no del todo— a Mt 22,26; e) mejora del estilo griego en los vv. 31-32 (*hysteron* = «finalmente», en lugar de *eschaton* [Mc 12,22]); f) omisión en el v. 33 del redundante *hotan anastōsin* («cuando resuciten», «cuando llegue la resurrección») de Mc 12,23; g) formulación de la cita veterotestamentaria (v. 37) en acusativo (cf. Mc 12,26).

Por otro lado, los vv. 38b-39 forman la conclusión lucana del episodio claramente compuesta por el propio Lucas y distinta de Mc 12,27b. Finalmente, el v. 40 es una forma retocada de Mc 12,34, que Lucas traspone a este lugar porque omite el episodio que sigue en la recensión de Marcos.

Los más problemáticos son los vv. 34b-36. T. Schramm (*Markus-Stoff*, 170-171) sostiene que esos versículos, con su «fraseología fuertemente semitizante», proceden de una fuente alternativa de la tradición evangélica, que Lucas ha introducido en sustitución de la primera parte de la respuesta de Jesús según Mc 12,24-26a. En sí, la solución no es imposible, pero parece poco probable. Lucas suprime la acusación de Jesús a los saduceos (que se equivocan en la interpretación de la Escritura) y se centra en la respuesta de Jesús, que constituye una verdadera enseñanza dirigida precisamente a los saduceos. F. Neirynck

(«La matière marcienne», 176-177), con un razonamiento más convincente, atribuye esos versículos a la redacción del propio Lucas («*un elargissement personnel*») que, entre otras cosas, sustituye la doble referencia a la equivocación de los adversarios e incluye una alusión a la idea de inmortalidad según 4 Mac 7,19. Postular una tradición alternativa parece poco probable. Para ulteriores reflexiones, véase G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 404-405; J. Schmid, *Evangelium nach Lukas*, 298-299.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, también este episodio es una «declaración» de Jesús (véase FGT 65), un apotegma, un nuevo diálogo de controversia (HST 26). Bultmann considera el texto de Mc 12,26-27 (Lc 20,37) como una adición al relato, aunque no un dicho originarimente independiente. un nuevo tema que «cuadra en un debate». En su opinión, es «un argumento extraído de la reflexión teológica de la Iglesia..., que revela su origen por su carácter perfectamente rabínico». Sin embargo, aunque se podría aceptar que el argumento discurre en una línea bien conocida en la tradición rabínico-farisea (con el argumento adicional tomado del Antiguo Testamento [y cuestionado por D. M. Cohn-Sherbok]), hay que observar que en esta sección no hay ningún elemento específicamente cristiano. La referencia a los ángeles y a Ex 3,6, en lugar de una alusión a la resurrección del propio Jesús, milita contra la composición del episodio en un ámbito cristiano. Incluso si se admite, con H. Conzelmann (*Theology*, 205-206), que el título de «autor de la vida» (*archēgos tēs zōēs*) que se da a Jesús en la obra de Lucas (Hch 3,15; cf. Hch 5,31) debe entenderse en el sentido de que Jesús es «el primero en resucitar de entre los muertos» (*prōtos ex anastaseōs nekrōn*, Hch 23,26), no hay aquí ningún indicio de esa clase de argumentación. Tampoco el recurso al Antiguo Testamento sirve de apoyo a la creencia «cristiana» en la resurrección, a pesar de lo que piensa G. Schneider (*Evangelium nach Lukas*, 405). Para ulteriores reflexiones, véase J. Jeremias, *New Testament Theology*, 184, nota 3; I. H. Marshall, *Luke*, 738.

En la redacción lucana del episodio, los saduceos se dirigen a Jesús como maestro y le preguntan cómo interpreta él la ley de Moisés. En una cita genérica, los saduceos combinan el texto de Dt 25,5 con el de Gn 38,8 como síntesis de la legislación sobre el matrimonio levirático. Ese tipo de matrimonio (en el que el cuñado de una mujer tenía que dar hijos a su propio hermano muerto sin descendencia, para perpetuar el nombre del difunto) estaba muy extendido en el antiguo Orien-

te Próximo, entre asirios, hititas y cananeos. La costumbre entró a formar parte de la legislación mosaica, como muestran los dos pasajes citados del Pentateuco. Para un caso posiblemente relacionado con esta práctica, véase Rut 4,1-12. A la luz de esa legislación, los saduceos plantean un caso teórico, para saber qué clase de respuesta dará Jesús, si una que esté en línea con su propio rechazo de la resurrección de los muertos, u otra más acorde con la creencia más popular (la de los fariseos y, posiblemente, de los esenios). El caso es el siguiente: el marido de una mujer ha muerto sin dejar descendencia; sus seis hermanos cumplen con el precepto del levirato, pero todos mueren sin descendencia, hasta que, por fin, muere también la mujer. Pues bien, cuando llegue la resurrección, «¿de quién de ellos será esposa esa mujer?». La primera parte de la respuesta de Jesús insiste en que el matrimonio es una institución «de esta vida», en la que tanto los hombres como las mujeres mueren; el matrimonio se instituyó con el fin de perpetuar la especie humana. Pero en «la otra vida», donde ya no mueren, todos «serán como ángeles», serán «hijos de Dios por haber nacido de la resurrección». En esa vida ya no existirá el matrimonio. De ahí que la pregunta de los saduceos adolezca de un error de comprensión. Los vv. 34-36 contienen la respuesta personal de Jesús, que no es una interpretación de la Escritura; su «declaración» corrige la idea errónea de los saduceos sobre la vida futura y la enseñanza de los fariseos sobre la resurrección. El error de los saduceos consiste en asumir que las instituciones de este mundo van a continuar en el mundo futuro.

En apoyo de su doctrina, Jesús aduce una prueba del Antiguo Testamento sobre la realidad de la resurrección, que en la formulación lucana es claramente un argumento a favor de la inmortalidad. Jesús apela al pasaje del Petateuco sobre la aparición de Dios a Moisés en el monte Horeb, la montaña de Dios: «una llamarada entre las zarzas ... y la zarza ardía sin consumirse» (Ex 3,2). Yahvé se presenta a Moisés como el Dios de los patriacas que, aunque ya hacía tiempo que habían muerto, en algún sentido tenían que estar vivos, porque esa revelación personal de Dios no sólo demuestra que «los muertos resucitan» (v. 37), sino también que Yahvé «no es un Dios de muertos, sino de vivos», más aún, como añade el propio Lucas, «para él todos ellos están vivos» (v. 38). ¿En qué sentido están vivos todos ellos? Sobre este punto hay dos escuelas de pensamiento:

a) La interpretación tradicional, que dice que los patriarcas, aunque murieron, siguen vivos, es decir, son inmortales. De esta interpre-

tación se ha dicho que choca con la dificultad de que concibe la vida futura en términos de dualismo griego, de dicotomía entre cuerpo y alma, una idea totalmente ajena al Antiguo Testamento y a la enseñanza del judaísmo palestinense. Pero mientras que esa dificultad se percibe más claramente en la recensión de Marcos, no ocurre así en la redacción de Lucas, porque el evangelista ha añadido en el v. 38b una alusión a 4 Mac 7,19, que implica la inmortalidad.

b) Según E. E. Ellis («Jesus, the Sadducees», *Gospel of Luke*, 235), esa línea de argumentación es imposible, «porque destruiría el punto central de la argumentación de Jesús. Si Abrahán sigue "vivo" en persona, no es necesaria la resurrección para que Dios sea "su Dios". La premisa del argumento es la concepción veterotestamentaria de la muerte (que coincide con la interpretación de los saduceos). De esa premisa, es decir, de la naturaleza del Dios "vivo" y de la alianza establecida por Dios con Abrahán, el Señor deduce la necesidad de una resurrección. El problema entre Jesús y los saduceos no es el que se plantea Platón, sino el que atormenta a Job; los términos no son: "si uno muere, ¿aún está vivo?", sino más bien, "si uno muere, ¿podrá volver a vivir?". Jesus responde a esa pregunta con una respuesta positiva: los caminos de la gloria parten *del* sepulcro». Pero esa interpretación reduce la doble respuesta de Jesús a una sola, porque Jesús no afirma únicamente que «los muertos resucitan», sino que «todos ellos están vivos» para Dios (vv. 37-38). Por otra parte, esa interpretación presupone que entre los judíos palestinenenses del siglo I d.C. no existía la creencia en la inmortalidad, y que la resurrección de los muertos no se había desarrollado ya en términos de inmortalidad (sin duda, por influjo de la filosofía helenística). Pero esa suposición no es, ni mucho menos, cierta.

Efectivamente, Jesús dice a los saduceos que los que citan a Moisés (sobre el matrimonio levirático) deberían también escucharlo (cuando habla de la resurrección); y el Jesús que presenta Lucas añade: e incluso sobre la inmortalidad.

El contexto en el que se plantea la cuestión es la creencia de los judíos en la vida futura. En la nota exegética a Lc 10,15 ya hemos bosquejado brevemente las ideas generales del Antiguo Testamento sobre el Seol y el Hades. Aunque es claro que en el conjunto del Antiguo Testamento, la creencia en la vida futura se expresa con enorme vaguedad, por no decir que no existe («En el reino de la muerte nadie te invoca, y en el abismo, ¿quién te da gracias?» [Sal 6,6; cf. Sal 88,4-6;

115,17; Ecl 9,4-10; Is 38,18-19]), sí emerge en ocasiones la idea de la resurrección de los muertos (cf. Dn 12,2), pero vinculada a la retribución por la conducta que se ha seguido en la vida terrestre. Véase también 2 Mac 7,9; Jub 23,31: «Sus huesos descansarán en la tierra, y sus espíritus gozarán de gran alegría; y conocerán al Señor, que ejecuta la condena y muestra su misericordia a cientos y a miles, a todos los que lo aman»; 1 Hen 91,10: «Los justos se levantarán del sueño, y la sabiduría se levantará y se entregará a ellos»; cf. 92,3; 103,3-4. Algunas de esas ideas están muy cerca de la noción de inmortalidad, una idea que no deja de aparecer también en la literatura judía (cf. Sab 1,15; 3,4; 8,13; 15,3 [tradición alejandrina]; 4 Mac 14,5).

Sobre la creencia de los fariseos en la vida futura, el historiador Flavio Josefo escribe: «[Sostienen que] el alma es inmortal, pero sólo el alma de los buenos emigra a otro cuerpo, mientras que las almas de los malvados sufren castigos eternos» (*Bell.* 2, 8,14 § 163). De ahí, Flavio Josefo pasa a explicar la transmigración a otros cuerpos: «Sus almas permanecen puras y obedientes, y obtienen un sitio privilegiado en el cielo, desde donde, con el paso del tiempo, volverán para habitar en otros cuerpos» (*Bell.* 3, 8,5 § 374). Cf. *Apion.* 2, 30 § 218; *Ant.* 18, 1,3 § 14). Estas afirmaciones se han interpretado como metempsícosis, pero en realidad son el modo en que Flavio Josefo intenta explicar a los paganos de lengua griega la creencia de los fariseos judíos en la resurrección (véase L. H. Feldman, LCL 9, 13 nota c).

Sobre la creencia de los esenios en la vida futura dice Flavio Josefo: «Ellos están convencidos de que los cuerpos son perecederos y su materia no perdura, pero las almas son inmortales y viven para siempre» (*Bell.* 2, 8,11 § 154). Josefo atribuye esa creencia a influjo de la filosofía griega (véase también *Ant.* 18, 1,5 § 18).

Y sobre la creencia de los saduceos en la vida futura dice Flavio Josefo: «En cuanto a permanencia del alma, castigos en el reino de la muerte, y futura recompensa, no creen en nada de eso» (*Bell.* 2, 8,14 § 165; cf. *Ant.* 18, 1,4 § 16: «Las almas perecen con los cuerpos»).

Todas estas referencias deuterocanónicas, intertestamentarias y extrabíblicas dejan claro que, por lo menos en el siglo I, los judíos de Palestina creían en la resurrección de los muertos y, probablemente, también en la inmortalidad. Pero es difícil averiguar hasta qué punto esa creencia obedecía a un influjo del dualismo griego con su distinción entre cuerpo y alma. Los saduceos, por su parte, no creían en nada de eso; de ahí la cuestión que le plantean a Jesús.

NOTAS EXEGÉTICAS

20 v. 27. *Se acercaron entonces*

Literalmente: «Acercándose, le preguntaron diciendo...».

Unos saduceos

El denominativo griego *Saddoukaioi* debe relacionarse con el nombre propio hebreo *Ṣādôq*, que aparece en la versión de los LXX como *Saddouk* (con doble delta) en 2 Sm 8,17; Ez 40,46; 43,19, y en Flavio Josefo como *Saddōk*, o *Saddouk* (según los códices; véase *Ant.* 18. 1,1 § 4). A la vuelta del exilio en Babilonia, los descendientes de Sadoc (*bĕnê Ṣādôq*) habían obtenido el privilegio de oficiar en el templo como sacerdotes. Esos «sadoquitas» formaban el núcleo de los sacerdotes que atendían al culto en el templo de Jerusalén. En 1 Cr 5,30-35 (6,4-10E) la ascendencia de Sadoc se retrotrae hasta Eleazar, hijo mayor de Aarón. Cf. Eclo 51,12 (en el texto hebreo, que falta en las versiones griegas y siríacas). En Palestina, durante los siglos I a.C. y I d.C., se relacionaba a los saduceos con esa línea sacerdotal sadoquita; aunque habían llegado a constituir un círculo muy cerrado que ya no constaba exclusivamente de sacerdotes. Entre ellos había sacerdotes y aristócratas laicos, fuertemente helenizados. Sobre ese grupo escribe Flavio Josefo: «Los saduceos sólo gozan de la confianza de la gente bien, pero no tienen seguidores en el pueblo» (*Ant.* 13. 10,6 § 298). «Esa doctrina [de los saduceos] ha llegado a poca gente, pero se les tiene en gran estima» (*Ant.* 18. 1,4 § 17). Aunque en el evangelio según Lucas sólo aparecen en este episodio, los saduceos reaparecerán en Hch 4,1; 5,17; 23,6-8. En cambio, en el evangelio según Mateo se presentan con más frecuencia (Mt 3,7; 16,1.6.11.12; 22,33.34). Igual que los esenios, los saduceos desaparecieron prácticamente de la historia con la destrucción de Jerusalén, aunque en el Talmud se encuentran algunas referencias al grupo. Para más detalles, véase J. Le Moyne, *Les Sadducéens*; J. Jeremias, *Jerusalem*, 228-232; HJPAJC 2, 404-414; R. Meyer, TDNT 7, 35-54.

Que niegan la resurrección

Literalmente: «los que niegan que haya resurrección». Cf. Hch 4,2; 23,6-8. Véase el comentario general. El fundamento de su postura era una estricta interpretación de la Torá *escrita*, especialmente sus preceptos sobre el culto y el sacerdocio; en cuanto a la «ley oral» y la *hălākā* de los fariseos, ni se les ocurriría pensar en ello. Es decir, como en la Torá no se hace ninguna referencia a la resurrección, no hay necesidad de creer en ella. Véase HJPAJC 2. 411. En la posterior tradición rabínica se plantea la cuestión: «Los sectarios (*Minîm*)

preguntaron a Rabbán Gamaliel: ¿Podríamos saber cuándo el Santo, bendito sea, resucitará a los muertos? Él les contestó con referencias a la Torá, a los profetas y a los hagiógrafos...» (*b. San.* 90b). Se citaban pasajes como Nm 15,31; 18,28; Ex 6,4; 15,1; Dt 31,16. Los rabinos también se referían de vez en cuando a otros libros del Antiguo Testamento, excluido naturalmente el Pentateuco, por ejemplo, Job 19,26; Sal 16,9.11; Is 26,19.

El término *anastasis* ya apareció con un sentido diferente en Lc 2,34, y con referencia a los difuntos en Lc 14,14; también se encuentra en Hch 17,32; 23,6.8; 24,15.21. Excepto en el pasaje que comentamos (concretamente en los vv. 27.33.35.36), el término hace referencia a la resurrección de Jesús, al menos indirectamente (cf. Hch 1,22; 2,31; 4,2.33; 17,18; 26,23). También en griego clásico y helenístico se usa el mismo término aplicado a la resurrección de los muertos (véase, por ejemplo, Esquilo, *Eumén.* 648; Seudo-Luciano, *De Salt.* 45).

En un buen número de códices (ℵ, B, C, D, L, N, Θ, f^1, 33, etc.) se lee el participio simple *legontes* («diciendo»), mientras que en los códices A, W, f^{13}, y en la tradición textual «koine» se lee el compuesto *antilegontes* («que niegan») seguido de la negación *mē*. El texto de Nestle-Aland[26] opta por la segunda lectura [con *anti-* entre corchetes], considerándola como *lectio difficilior*. Véase TCGNT 171-172. Pero el sentido no se ve afectado por esas variantes. Sin embargo, el nominativo plural sí crea una cierta perplejidad; al parecer, concuerda con *tines* («algunos»), pero en realidad debe referirse al genitivo plural *Saddoukaiōn*, porque el texto no quiere decir que sólo «algunos» de los saduceos negaban la resurrección.

v. 28. *Maestro*

Véanse las notas exegéticas a Lc 3,12 y 7,10; y también I, 366-367. El título puede encerrar una cierta ironía, pero también puede ser una muestra de reconocimiento de la autoridad de Jesús como intérprete de la ley mosaica.

Moisés nos dejó escrito

Para anteriores referencias a la ley de Moisés, cf. Lc 2,22; 5,14. Sobre el método de introducir una cita del Antiguo Testamento con el verbo *graphein* («escribir»), véase mi artículo «The Use of Explicit Old Testament Quotations»: ESBNT 8-10.

Si a uno se le muere su hermano

La frase está tomada de Mc 12,19b, que es una reducción de Dt 25,5a-c (en la versión de los LXX): *ean de katoikōsin adelphoi epi to auto kai apothanē*

heis ex autōn, sperma de mē e autō, ouk estai hē gynē tou tethnēkotos exō andri mē engizonti («Si dos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin hijos, la viuda del difunto no será mujer de un extraño»). Aunque el texto se presenta explícitamente como cita, la formulación de los evangelistas no es más que una alusión al pasaje veterotestamentario.

Dejando mujer, pero no hijos

Lucas parafrasea ligeramente el texto de Marcos, que no entraña más que una alusión al pasaje de Dt 25,5.

Cásese con la viuda

Literalmente: «que su hermano tome a su mujer». La posición de *autou* («su [de él]») implica una considerable ambigüedad. La frase de Lucas está tomada de Mc 12,19d, que es una paráfrasis de Dt 25,5d: *ho adelphos tou andros autēs eiseleusetai pros autēn kai lēmpsetai autēn heautō gynaika kai synoikei autē* («su cuñado se casará con ella tomándola por mujer y vivirá con ella»). La formulación de Lucas es un tanto peculiar. El subjuntivo *labē* («tomar») se introduce con la conjunción *hina*, que expresa el objeto de la prescripción contenida en «Moisés dejó escrito» (*egrapsen*); en realidad, la frase sustituye a un infinitivo. Sobre la construcción sintáctica, véase BDF § 392,1; ZGB § 406-408.

Y dé descendencia a su hermano

También esta frase está tomada de Mc 12,19e, que retoca levemente el texto de Gn 38,8 (LXX) *kai anastēson sperma to adelphō sou* («y procúrale [imperativo] descendencia a tu hermano».

Esta clase de matrimonio se denomina «levirato», derivado del latín *levir* («hermano del marido», «cuñado»), a su vez derivado de *laevus vir* (véase Nonius Marcellus, *Comp. doct.* 2.20 § 557.6). Uno de los tratados de la Misná, *Yebamot*, contiene todos los detalles de este tipo de matrimonio. Véase también M. Burrows, «Levirate Marriage in Israel»: JBL 59 (1940) 23-33. Cf. Str-B 1, 886-887. Este matrimonio no se consideraba una violación de la ley de Lv 18,16; 20,21, porque el hermano ya había muerto. Algunos comentaristas ponen en duda que el matrimonio levirático estuviera vigente en Palestina en el siglo I. Véase J. M. Creed, *The Gospel*, 248. De hecho, Flavio Josefo habla de ese matrimonio como si su práctica todavía estuviera en vigor. Si no fuera así, la pregunta de los saduceos habría sido puramente hipotética. Véase J. Jeremias, *Jerusalem*, 372.

v. 29. *Bien, había siete hermanos*

Lucas añade la conjunción *oun*, para plantear el caso de una viuda (vv. 29-32). Pero, ¿por qué «siete»? El planteamiento no da pie para una explicación. Sin embargo, el siete es uno de los números favoritos de los judíos y cuadra muy bien con la finalidad del caso. Cf. Tob 3,8; y véase la nota exegética a Lc 17,4.

En algunos códices (ℵ[1], D, q, y en la versión siro-sinaítica) se lee: *ēsan par' hēmin hepta adelphoi* («había entre nosotros siete hermanos»), pero bien podría deberse al intento de algún copista por armonizar el texto de Lucas con Mt 22,25a.

Un problema casuístico semejante, ocasionado por la creencia en la resurrección, se puede encontrar en el posterior tratado rabínico *Niddá* (*b. Nid.* 70b), donde se pregunta si los resucitados necesitarán una purificación ritual por haber estado en contacto con la muerte y el sepulcro

v. 33. *Cuando llegue la resurrección*

Se trata de la resurrección de los muertos según la creencia popular, aunque no admitida por los saduceos que plantean su pregunta al modo de los fariseos, es decir, por puras ganas de discutir. Implícitamente, a Jesús se le plantea un dilema: ¿resurrección de los muertos, o Torá de Moisés?

Esa mujer, ¿de cuál de ellos será mujer?

Ése es, realmente, el problema que contemplan los saduceos. En cuanto al texto, habrá que preferir la lectura en futuro, *estai* (según los códices ℵ, D, L, Θ, Ψ, f^1, 33, etc.), en lugar del presente *ginetai* («es», «se hace») que se lee en los códices A, B, R, W, f^{13}, y en la tradición textual «koine».

v. 34. *En esta vida*

Literalmente: «los hijos de esta época», o «de este mundo», porque *aiōn* puede significar ambas cosas. Véase BAGD 27-28. Una expresión relacionada con ésta aparece en Lc 16,8b (véase la respectiva «nota exgética»). Aquí, la frase se refiere a la existencia terrena de los hombres, seres mortales por naturaleza.

En la recensión de Lucas, la respuesta de Jesús no acusa a los saduceos de equivocarse en su interpretación de la ley de Moisés; más bien, los enseña directamente con el fin de corregir sus ideas equivocadas.

Los hombres y las mujeres se casan

Literalmente: «se casan y se entregan en matrimonio». Con eso se enuncia sucintamente la función primaria de la vida mortal en la tierra. El matri-

monio y la procreación son necesarios para que no se extinga la especie humana y la vida de este mundo pueda continuar.

El códice D, las versiones Vetus Latina y Vetus Syriaca, y algunos escritores de la época patrística añaden: «nacen y engendran hijos», pero sería demasiado rebuscado suponer que esa adición (o alguna forma semejante [véase AAGA[3]]) pudo «formar parte del texto original». La «reconstrucción de un paralelsismo» no es argumento a favor de la originalidad de un texto.

v. 35. *Los que sean dignos de la vida futura*

O «del mundo futuro». En los vv. 34-35 se implica el contraste semítico entre las dos edades, o los dos mundos. Para una manera un tanto distinta de referirse a ese contraste, cf. Lc 18,30 (con la respectiva nota exegética). El participio de aoristo pasivo *kataxiōthentes* («los que hayan sido considerados dignos») deberá entenderse como «pasiva teológica» (véase la nota exegética a Lc 5,20), es decir, «los que Dios haya considerado dignos». Cf. Hch 13,46. No se dice cuáles son los requisitos para que una persona sea considerada digna. Desde luego, no se hace referencia a la gnosis; pero indudablemente se incluye el juicio favorable de Dios. Para la concepción de Pablo sobre el tema, cf. Rom 8,29-30.

Y de la resurreción

Referencia a los que resuciten «para la vida eterna» (cf. Dn 12,2).

Sean hombres o mujeres, no se casarán

Como en la vida resucitada la gente no va a morir, la continuidad de la especie no dependerá de la unión matrimonial. Mientras que en el v. 34 los verbos griegos eran *gamousin kai gamiskontai*, aquí la lectura más fiable es *oute gamousin oute gamizontai*, una variante literaria, pero con el mismo significado: «se entrega[rá]n en matrimonio», que los copistas trataron de armonizar en los códices B, 1241, 1424, etc.

v. 36. *porque ya no pueden morir*

Es decir, son inmortales. El propio evangelista añade ese motivo con el fin de preparar la descripción de esas personas que sigue a continuación, y al mismo tiempo subrayar el carácter mortal o transitorio del matrimonio terrestre. Algunos códices (D, W, Θ) y las versiones Vetus Latina y Vetus Syriaca suavizan la expresión y leen (o suponen) *mellousin* («[porque ya no] van a [morir]».

Serán como ángeles

Serán espíritus puros, incorpóreos, que no se casan. Filón (*De Sacr. Abelis* 1 § 5) dice de Abrahán que, después de abandonar esta vida mortal, se hizo «igual a los ángeles» (*isos angelois gegonōs*) que son «almas benditas y sin cuerpo» (*asōmatoi kai eudaimones psychai*). Véase 2 Bar 51,10 (los justos resucitados «se equipararán a los ángeles»). Para una descripción de la vida angélica, véase 1 Hen 15,6.

El adjetivo compuesto *isangelos* no aparece más que aquí en todo el Nuevo Testamento. El texto paralelo de Mc 12,25c es evidentemente más semítico que esta expresión de Lucas. Si la frase formara realmente parte de lo que muchos comentaristas consideran como elementos de una fuente semítica introducida en «Mc», habría que tener en cuenta la peculiar composición del adjetivo griego. En 1QS^{b} 4,25, los sacerdotes consagrados pasan a ser *kml'k pnym* («como el ángel de la presencia»), una expresión que se les aplica en esta vida.

La respuesta de Jesús a los saduceos contiene un punto de ironía, pues se dirige a gente que no cree ni en ángeles ni en espíritus. Cf. Hch 23,8.

Por no haber nacido de la resurrección

Literalmente: «por ser hijos de la resurrección». Por eso, precisamente, participan en el mundo futuro. Sobre el uso figurativo de *huios* («hijo»), véase la nota exegética a Lc 10,6.

Serán hijos de Dios

Esta descripción no se encuentra ni en la recensión de Marcos ni en la de Mateo, por lo que tiene que ser una adición del propio Lucas.. En Mt 5,9 la expresión aparece en la séptima bienaventuranza, pero en sentido totalmente distinto. Aquí, la connotación escatológica es evidente. Véase J. Jeremias, *New Testament Theology*, 181. Esta realidad se atribuye a los hombres cuya vida y conducta se han estimado dignas de participar en el mundo futuro. Pero la frase encierra también otro matiz, porque la expresión «hijos de Dios» se emplea en el Antiguo Testamento como denominación de los ángeles (Gn 6,2; Job 1,6, donde *běnê hā'ĕlōhîm* [«hijos de Dios»]se traduce en los LXX por *hoi angeloi tou theou* [«los ángeles de Dios»]). Como contexto afín a este episodio y relacionado con las palabras de Jesús, resulta particularmente curiosa la narración de Gn 6,2-4 sobre «los hijos de Dios» (ángeles) que se enamoraron de «las hijas de los hombres», se llevaron a algunas como esposas y engendraron a los héroes de antaño, los «gigantes» (los LXX traducen los términos hebreos *něpīlîm* y *gibbōrîm* del texto masorético por el griego *gigantes*). Sobre el significado de la expresión en la teología de Juan, cf. Jn 1,12; 1 Jn 3,1-2.

v. 37. *Que resucitan los muertos*

La forma verbal *egeirontai* indica una nueva presencia de la «pasiva teológica» (véase la nota exegética a Lc 5,20). La frase funciona como complemento del verbo *emēnysen*, es decir, se trata de lo que reveló Moisés. Sobre la utilización del verbo *egeirein* en voz pasiva, para referirse a la resurrección de los muertos, véase la nota exegética a Lc 7,14.

Lo indicó el mismo Moisés

De ese modo, Jesús desvía el curso de la argumentación; partiendo de Moisés la transfiere a los saduceos. En lugar del verbo *emēnysen*, los códices D, W leen *edēlōsen* («mostró», «dejó bien claro»).

En el episodio de la zarza

Alusión a Ex 3,2: *ōphthē de autō angelos kyriou en phlogi pyros ek tou batou, kai horā hoti ho batos kaietai pyri, ho de batos ou katakaieto* («El ángel del Señor se le apareció en una llamarada entre las zarzas. Y [Moisés] vio que la zarza ardía sin consumirse». Lucas sigue el texto de Mc 12,26b, pero cambia el género del sustantivo *batos* de masculino (como en los LXX) a femenino (*tēs batou*), como en griego ático. Véase BDF § 49,1.

Cuando llama el Señor

Referencia directa a Yahvé (cf. Ex 3,4) que en Ex 3,2 se ha sustituido por «el ángel del Señor». Véase la nota exegética a Lc 1,11. Sobre el término *kyrios* como título de Dios, véanse pp. 113, 201. Lucas sustituye el aoristo (*eipen* = «dijo») de Mc 12,26 por el presente *legei* («dice», o sea, lo que dejó escrito y es válido para cualquier tiempo). Si los saduceos citan lo que Moisés dejó «escrito», también deberían escucharlo cuando «habla». Cf. Lc 20,42; Hch 2,25.34; 7,48; 8,34.

El Dios de Abrahán... Jacob

La recensión de Lucas sigue el texto de Mc 12,26c, pero pone en acusativo los títulos de Yahvé, con lo que hace decir a Moisés que Yahvé es el Dios de los patriarcas. El texto de Marcos dice: *Egō ho theos Abraam kai theos Isaak kai ho theos Iakōb* («Yo soy el Dios de Abrahán y Dios de Isaac y el Dios de Jacob»). En la traducción de los LXX, el texto de Ex 3,6 dice: *Egō eimi ho theos tou patros sou, theos Abraam kai theos Isaak kai theos Iakōb* («Yo soy el Dios de tu padre, Dios de Abrahán y Dios de Isaac y Dios de Jacob». Cf. Ex 3,15-16;

Hch 3,13; 7,32. El punto central del argumento es que Dios se presenta a Moisés como el Dios de los patriarcas mucho después de que éstos hubieran muerto.

v. 38. *Ahora bien, Dios no lo es de muertos, sino de vivos*

Lucas sigue el texto de Mc 12,27, pero coloca enfáticamente el término *theos* al principio de la frase con la que pone fin a su argumentación basada en la Escritura. Pero hay que observar que *theos*, al no llevar artículo definido, funciona como predicado. Véase ZGB § 179; BDF § 273. Según I. H. Marshall (*Luke*, 743), el argumento es el siguiente: sólo los vivos pueden tener un Dios; por tanto, la promesa de Yahvé a los patriarcas de que él es, o será, su Dios exige que él los mantenga vivos.

Para él todos están vivos

Esta última frase es exclusiva de la redacción de Lucas e indudablemente encierra una alusión a 4 Mac 7,19: *pisteuontes hoti theō ouk apothnēskousin, hōsper oude hoi patriarchai hēmōn Abraam kai Isaak kai Iakōb, alla zōsin tō theō* («Ellos [los mártires que imitaron a Eleazar, hijo de Aarón, en una vida de profunda religiosidad] creen que, a los ojos de Dios, no han muerto, igual que tampoco [murieron] nuestros patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, sino que viven para Dios»). Cf. también 4 Mac 16,25. El texto expresa evidentemente una creencia en la inmortalidad de los patriarcas. El dativo *autō* es el llamado «dativo ético, o simpatético»; véase BDF § 192; ZGB § 56.

Esta adición de Lucas demuestra hasta qué punto el evangelista subraya el significado del episodio con mucha más fuerza de la que tenía en «Mc». Con permiso de E. E. Ellis (*Gospel of Luke*, 237), la frase no puede tener un sentido «proléptico» (los patriarcas vivirían «a la espera de una resurrección que habría de tener lugar»), ni un sentido meramente «espiritual» (referido a «la existencia cristiana [corporativa] en Cristo, que continúa más allá de la muerte [del individuo]»). El sentido proléptico distorsiona la afirmación de Jesús; y el espiritual traspone una idea de Pablo a un contexto que no entra en la perspectiva de Lucas.

El colectivo «todos» se refiere, al menos, a todos los patriarcas, pero es probable que también pueda entenderse como referencia a los que se mencionan en el v. 35: «todos los que sean dignos de la vida futura y de la resurrección».

v. 39. *Unos doctores de la ley*

Sin duda se refiere a los que se presentan en el vv. 1.19. De ese modo, el evangelista encuadra este episodio en el marco de la actividad docente de Jesús

en el templo de Jerusalén, y como un elemento de sus debates con las autoridades judías. Sobre los «doctores de la ley», véase la nota exegética a Lc 5,21. Aunque un tanto cohibidos por la inesperada respuesta de Jesús a la pregunta de los saduceos, esos «doctores» no pueden menos de estar de acuerdo con él.

Maestro

Véase la nota exegética al v. 28.

v. 40. *Ya no se atrevían a hacerle más preguntas*

¿A quiénes se refiere ese plural? Se podría decir que a los saduceos, que desaparecen de la narración de Lucas. Pero en el versículo anterior se ha mencionado a los «doctores de la ley». Y de hecho, en Lc 22,66-68, los doctores forman parte del tribunal que interroga a Jesús. Pero ese interrogatorio se desarrolla a puerta cerrada. Por consiguiente, es posible que aquí se quiera decir que los doctores de la ley no se atrevían ya a hacerle más preguntas en público.

Esta explicación con la que el evangelista cierra el episodio (véase la nota exegética a Lc 5,39) es una forma ligeramente modificada de Mc 12,34, y sirve de transición al episodio siguiente en el que Jesús no sólo continúa su actividad de enseñanza, sino que también toma la iniciativa de preguntar él mismo a otros, probablemente a los doctores de la ley (cf. Mc 12,35).

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 20,27-40

Bartina, S., «Jesús y los saduceos: "El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob" es "El que hace existir" (Mt 22,23-33; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40; Hebr 11,13-16)»: EstBib 21 (1962) 151-160.

Baumbach, G., «Der sadduzäische Konservativismus», J. Maier y J. Schreiner (eds.), *Literatur und Religion des Frühjudentums* (Echter-V, Wüzburg 1973) 201-213.

Carton, G., «Comme des anges dans le ciel»: BVC 28 (1959) 46-42.

Charpentier, E., «Tous vivent pour lui: Lc 20,27-38»: «AsSeign» 63 (1971) 82-94.

Cohn-Sherbok, D. M., «Jesus' Defence of the Resurrection of the Dead»: JSNT 11 (1981) 64-73.

Dreyfus, F., «L'Argument scripturaire de Jesus en faveur de la résurrection des morts (Marc XII, 26-27)»: RB 66 (1959) 213-224.

Ellis, E. E., «Jesus, the Sadducees and Qumran»: NTS 10 (1963-1964) 274-279.

Gundry, R. H., *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* («NovT-Sup» 18, Brill, Leiden 1967) 20-22.
Haenchen, E., *Der Weg Jesu*, 409-412.
Le Moyne, J., *Les Sadducéens* (EBib, Gabalda, Paris 1972) 123-127, 129-135.
Meyer, R., «*Saddoukaios*»: TDNT 7, 35-54.
Montanti, C., «Lc 20,34-36 e la filiazione divina degli uomini»: BeO 13 (1971) 255-275.
Müller, K., «Jesus und die Sadduzäer», en *Biblische Randbemerkungen: Schülerfestschrift für Rudolf Schnackenburg* (Echter-V, Würzburg 1974) 3-24.
Neirynck, F., «La matière marcienne dans l'évangile de Luc», en F. Neirynck (ed.), *L'Évangile de Luc: Problèmes littéraires et théologiques: Mémorial Lucien Cerfaux* (BETL 32, Duculot, Gembloux 1973) 157-201.
Schramm, T., *Markus-Stoff*, 170-171.
Schubert, K., «Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit»: BZ 6 (1962) 177-214.
Suhl, A., *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markus-evangelium* (Mohn, Gütersloh 1965) 67-72.
Weir, T. H., «Luke xx, 20»: ExpTim 28 (1916-1917) 426.
Wiles, M., «Studies in Texts: Lk 28,34-36»: «Theology» 60 (1957) 500-502.

134. EL HIJO DE DAVID
(20,41-44)

20 [41] Entonces Jesús les dijo:

—¿Cómo dicen que el Mesías es hijo de David? [42] Porque el propio David dice en el libro de los Salmos:

«Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha,

[43] hasta que ponga a tus enemigos como estrado de tus pies»[a].

[44] De modo que David lo llama Señor; entonces, ¿cómo puede ser hijo suyo?

[a] Sal 110,1.

COMENTARIO GENERAL

Jesús continúa su actividad docente en el templo; sólo que ahora es él el que hace una pregunta a su auditorio. La pregunta encierra un problema exegético: Si en Sal 110, que el Antiguo Testamento atribuye a David, se hace referencia al Mesías como «Señor», ¿cómo puede éste ser hijo de David? (Lc 20,41-44).

El episodio está tomado de la narración de Marcos (Mc 12,35-37a; cf. Mt 22,41-46). Pero dentro de este bloque narrativo procedente de «Mc», Lucas omite el episodio intermedio sobre el mandamiento principal (Mc 12,28-34; cf. Mt 22,34-40), sin duda para evitar una redundancia (véase I, 144), porque ya ha introducido antes, en Lc 10,25-28, una forma distinta de este mismo episodio (véase el respectivo comentario general).

Lucas toma de «Mc» el dicho de Jesús sobre el hijo de David, pero lo presenta un tanto abreviado. En concreto, suprime la referencia a la enseñanza de Jesús en el templo (cf. Mc 12,35a), quizá no sólo por la generalización que él mismo ha hecho en 19,47, sino también por el contexto global de esta sección de su evangelio. Igualmente suprime la mención de los «doctores de la ley» (cf. Mc 12,35b), sin duda porque

acaba de nombrarlos en el v. 39 (y en seguida volverán a aparecer en el v. 46). En el v. 41 cambia la formulación de la pregunta; la oración con *hoti* (*hoti ho christos... estin*) de Mc 12,35 se transforma en completiva de infinitivo con sujeto en acusativo (*ton christon einai*). No deja de ser extraño que Lucas, que en otros pasajes de su obra insiste enfáticamente en la acción del Espíritu Santo (véanse I, 381-389, en especial 382-383), omita aquí el detalle de que David habló «movido por el Espíritu Santo» (Mc 12,36). Sin embargo, igual que Mt 22,45, Lucas emplea el verbo *kalein* («llamar»; v. 44), en lugar de *legein* («decir») de Mc 12,37. Podría tratarse de una coincidencia menor entre Mateo y Lucas, contra Marcos, en un texto de Triple Tradición. T. Schramm (*Markus-Stoff*, 171) está de acuerdo en que, en este episodio, Lucas sólo se ha servido de «Mc», pues no hay datos sobre el posible uso de otra fuente distinta.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, resulta bastante difícil clasificar este episodio: ¿es un «dicho» del Señor, o una «declaración» de Jesús? En el evangelio según Marcos, el elemento narrativo es mínimo, y no hay datos para pensar que se trata de un debate; la redacción de Lucas es incluso más breve que la de Marcos; mientras que Mateo construye toda una escena que confiere al episodio un carácter de «diálogo de controversia» (véase HST 51). Lo esencial del pasaje, según se ha conservado en la tradición evangélica, es la doble pregunta que Jesús plantea a su auditorio (en Marcos, la gente; en Lucas, y de manera implícita, los doctores de la ley; en Mateo, los fariseos). La segunda pregunta (v. 44) es prácticamente una respuesta a la primera (v. 41). En su análisis de la versión de Marcos, M. Dibelius (FTG 261) considera las palabras de Jesús como «un dicho introducido en el texto... que se ha transmitido como ejemplo de la crítica de Jesús a la competencia de los doctores de la ley». Por su parte, V. Taylor (FGT 78), ante el problema de que sea el propio Jesús el que hace la pregunta y da la respuesta, prefiere considerar el episodio como una «declaración». Y así lo es, al menos implícitamente. Desde luego, se puede suponer, como hace R. P. Gagg («Jesus und die Davidssohnfrage»), que lo que se ha conservado podría ser el núcleo de un diálogo más extenso en el que otros habrían planteado a Jesús la primera pregunta: ¿«No es verdad que también tú enseñas que el Mesías es hijo de David?», a la que Jesús habría contestado con otra pregunta (la segunda, en el texto actual). Así se habría podido considerar como un verdadero «diálogo de controversia». Pero, en realidad, todo eso no es más que pura especulación (véase I. H. Marshall, *Luke*, 744; y mi artículo en ESBNT 123-124).

Bultmann (HST 66, 136-137) replica que el hecho de que se trate de un dicho o de una declaración es «secundario» por ser un «producto de la comunidad», que proviene o de un sector de la primitiva comunidad cristiana que pensaba que el Mesías era «Hijo del hombre» más que «hijo de David» (quizá para afrontar la objeción de que no se podía establecer la ascendencia davídica de Jesús), o de la comunidad helenística (para demostrar que Jesús no sólo era hijo de David, sino también Hijo de Dios). Nuevos datos en favor de la segunda hipótesis (con algunas matizaciones) son accesibles en F. Hahn, *Titles* 13-15.

Se puede estar de acuerdo con V. Taylor (FGT 78) en que «durante el período anterior a la compilación de las genealogías de Jesús», este pasaje «podría haber sido empleado por los cristianos en sus debates con los judíos que insistían en la necesidad de una verdadera ascendencia biológica» del Mesías. Pero Taylor (*Mark*, 490) alega que el contenido del episodio y sus peculiaridades lingüísticas sugieren que provenía de una tradición palestinense. Por otra parte, «el carácter alusivo de las palabras favorece la opinión de que se trata de un dicho realmente original, que en parte encubre y en parte revela el "secreto mesiánico". Sugiere, pero no afirma, la pretensión de que la filiación de Jesús no es un mero problema de ascendencia humana. Es difícil pensar que las creencias doctrinales de una comunidad se puedan expresar en términos tan alusivos. El único locutor al que se le puede atribuir de manera fiable el texto de Mc 12,35-37 es el propio Jesús. Sus palabras dieron pie a la primitiva comunidad cristiana para usar libremente el texto del Sal 110,1» (*ibíd.*, 493). Para ulteriores reflexiones, véase D. M. Hay, *Glory at the Right Hand*, 26, 110, 114, 158-159). Lo que ante todo habría que observar es que al título de «Señor» no se le atribuye la plenitud de sentido que adquirió después de la resurrección, y que la pregunta que se consigna en el v. 44 carece de toda explicación cristiana. La combinación de esos elementos que Lucas realiza en Hch 2,34-36 es otro problema. Ahora bien, ¿se puede emplear esa argumentación para sostener que este episodio (y especialmente su formulación en el evangelio según Marcos) no hunde sus raíces en el estadio I de la tradición evangélica?

En la redacción de Lucas, Jesús plantea una doble pregunta a los que escuchan su enseñanza en el templo de Jerusalén. La primera pregunta reza: «¿Cómo dicen que el Mesías es hijo de David?». Y antes de que alguien tenga oportunidad de replicar, Jesús cita el Sal 110,1 y plantea una segunda pregunta: ¿Cómo es que David, el reconocido

autor del libro de los Salmos y, en particular, del Sal 110, puede ser padre del rey mesiánico, al que él mismo llama «Señor»? Las implicaciones de esta segunda pregunta son ya una respuesta a la primera. No se trata de una alternativa: «una cosa, u otra», sino de una plenitud absoluta: «las dos cosas, y además...». Sí, el Mesías es hijo de David. Pero eso no es todo; además, es señor de David.

Las preguntas de Jesús dan lugar a ciertas cuestiones que habrá que deslindar con sumo cuidado.

Primera cuestión. Habrá que tener presente que las expectativas mesiánicas del judaísmo de Palestina en el siglo I se habían desarrollado a partir de presupuestos del Antiguo Testamento (véanse II, 333-335; I, 332-334, cf. ESBNT 115-121). La excpectativa de un Mesías davídico se retrotrae a la promesa veterotestamentaria de un futuro David (cf. especialmente Jr 30,9; cf. Jr 23,5). Éste debía ser el agente «ungido» de Yahvé, enviado para restablecer el pueblo de Israel e instaurar de nuevo el triunfo del poder y la soberanía de Dios. La forma de esa y de otras expectativas en la secta de Qumrán se ve claramente en 1QS 9,11: «Hasta la llegada de un profeta y de los Mesías de Aarón y de Israel». Cf. SalSl 17,21: «Suscítales, Señor, a su rey, al hijo de David, en el momento que te parezca [oportuno]». Y en SalSl 17,32 se hace referencia a ese personaje como «su rey, el Ungido del Señor». Véase P. G. R. de Villiers, «Neotestamentica» 12 (1978) 75-110.

Segunda cuestión. La relación entre el Sal 110 y las expectativas mesiánicas del judaísmo palestinense precristiano es problemática. El salmo pertenece a los llamados «salmos reales», compuestos para la entronización de un rey de la dinastía davídica. Yahvé («el Señor») se dirige al rey («mi señor») y le invita a subir al trono y sentarse a su derecha; y como resultado de la victoria militar, Yahvé pone a sus enemigos como estrado de sus pies. Véase M. Dahood, *Psalms III: 101-150*, AB 17a (Garden City, New York 1970) 112-114; H. J. Kraus, *Psalmen*, BKAT 15/2 (Neukirchen -Vluyn 1966) 2, 755. Aunque la composición del salmo se suele situar en la época de los Macabeos, la investigación más reciente se inclina a datarlo hacia principios del primer milenio a.C. Pero el problema está en saber si en el judaísmo palestinense de época pre-cristiana se interpretó ese salmo como himno de entronización del Mesías esperado. Así lo suelen entender muchos comentaristas del Nuevo Testamento, que atribuyen esa interpretación a los «rabinos» del tiempo de Jesús (véase, por ejemplo, V. Taylor, *Mark*, 492; E. E. Ellis, *Gospel of Luke*, 237-238). Pero el caso es que no se alude a esa interpretación

ni en los LXX, ni en los ecos del salmo en *Tg. Job* 33,3, ni en su aplicación práctica en tiempos de los Hasmoneos (1 Mac 14,41 [que alude al v. 4]). Una alusión al Sal 110,2 se encuentra en TestZILev 8,3; y es posible que se aluda a los vv. 3.6 en TestXIILev 18,1-3.8.12, donde se habla de un «nuevo sacerdote» que suscitará el Señor, y que *suena igual que* el «Mesías de Aarón» (1QS 9,11), pero no se hace mención explícita de un «Mesías» o de un descendiente de David. Véase D. M. Hay, *Glory*, 21-26; E. Schweizer, *The Good News according to Mark* (Londres 1971) 255. Por otra parte, St-B (1, 525) sólo cita SalSl 17,21 con respecto al significado mesiánico de «hijo de David» en época pre-cristiana, y admite (4, 452-465) que la interpretación mesiánica del Sal 110 no aparece en la literatura rabínica antes de la segunda mitad del siglo III d.C. De modo que alegar, como hacen algunos comentaristas, que este pasaje de los evangelios sinópticos demuestra que la interpretación mesiánica del Sal 110 era habitual entre los judíos palestinenses del siglo I, que posteriormente la evitaron a causa de la polémica anticristiana, aunque luego volvió a resurgir, es una afirmación totalmente gratuita. En resumen, no hay datos fehacientes sobre la interpretación mesiánica del Sal 110 en el seno del judaísmo palestinense precristiano, con permiso de T. Callan, «Psalm 110,1 and the Origin of the Expectation that Jesus Will Come Again», en CBQ 44 (1982) 622-636. Por consiguiente, si es correcto afirmar que este episodio tiene sus raíces en el estadio I de la tradición evangélica, su interpretación mesiánica debió de producirse en tiempos de Jesús, y fue utilizada por los primeros cristianos después de la ascensión del Señor. En la carta de Bernabé (Bern 12,11), el primer versículo del Sal 110 reza: «Dijo el Señor a Cristo, mi Señor».

Tercera cuestión. El juego de palabras en el texto griego de la cita del Sal 110,1: *eipen Kyrios tō kyriō mou* («Dijo el Señor a mi Señor») podría militar a favor de la opinión de Bultmann, de que el dicho se originó en una «Iglesia helenística». Véase también F. Hahn, *Titles*, 105. Sin embargo, el texto hebreo es totalmente neutro: *nĕʾūm Yhwh laʾdōnî* («oráculo de Yahvé a mi señor»). Pero entonces habrá que preguntarse cómo sonaría leído en voz alta en el ámbito de Palestina en el siglo I (véase mi análisis en WA 126-127). La formulación del Nuevo Testamento corresponde a la de los LXX: *eipen ho kyrios tō kyriō mou*, donde también se conserva el juego de palabras. Pero prescindiendo de la cuestión sobre si la antigua versión griega del salterio traducía ya el tetragrama (YHWH) por *kyrios* (véase P. E. Kahle, *The Cairo Geniza* [Oxford ²1959] 222; véase también mi análisis en *WA* 120-123), el

problema se centra en la lengua que habría utilizado Jesús para hacer esa pregunta. Naturalmente, podría haber citado el texto hebreo del salmo (véase la nota exegética a Lc 4,17), pero lo más probable es que se expresara en arameo, en el que el juego de palabras sería perfectamente posible: *'ămar māryā lĕmār'î* (para más detalles, véase WA 90). El posterior Targum de los Salmos apenas sirve de ayuda, porque conserva dos paráfrasis completamente distintas del Sal 110,1 (véase WA 110, nota 36).

Cuarta cuestión. ¿En qué sentido habría hecho Jesús la doble pregunta? Sobre este punto, las principales interpretaciones son las tres siguientes:

a) Jesús cuestiona el origen davídico del Mesías. «Jesús ya se había presentado a sí mismo como Mesías. Pero el Mesías tenía que ser *hijo de David*, mientras que él era oriundo de Galilea e hijo de José, el carpintero. ¿Cómo podría, entonces, ser él el Mesías? Para eludir esa dificultad tan seria, Jesús tenía que encontrar un pasaje de la Escritura según el cual el Mesías no tuviera que ser necesariamente hijo de David; y como experto fariseo, lo encontró» (J. Klausner, *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching* [MacMillan, Nueva York 1926] 320; cf. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* [MacMillan, Londres 1909] 1. 290-292). Pero el caso es que, en el siglo I d.C., la tradición sobre un esperado Mesías davídico estaba tan arraigada que es impensable que Jesús hubiera intentado negarla o suponer que no era correcta. Cf. Jn 7,41-42. Como observa V. Taylor (*Mark*, 491), «esa negativa por parte de Jesús habría sido una excelente ocasión para atacarlo, pero en sus disputas con los doctores de la ley no hay la menor señal de que se pusiera alguna objeción a su enseñanza por este motivo». La tradición sobre la ascendencia davídica de Jesús no se basa exclusivamente en las narraciones de la infancia en los evangelios según Lucas y según Mateo (véanse II, 103-104, 111-112). Por tanto, la interpretación de Klausner es pura especulación; por eso ha encontrado pocos seguidores. Por otra parte, esa interpretación, al ser anterior a los descubrimientos de Qumrán, se puede descalificar sobre la base de estas nuevas y más ilustrativas aportaciones. La segunda pregunta de Jesús deja bien claro que su intención es cuestionar una interpretación específica de esa creencia mesiánica.

b) Muchos comentaristas antiguos y modernos opinan que la pregunta de Jesús implica que el Mesías deberá ser algo más que mero hijo de David, o sea, un personaje de origen más noble y más trascendente que David, ya que éste lo llama *kyrios*. Véase V. Taylor (*Mark*, 492;

A. H. McNeile, *The Gospel according to St. Matthew* [Londres 1915] 328). Jesús estaría insinuando algo sobre sí mismo, aunque sin la pretensión de ser «Mesías» o «Señor». Bulltmann (HST 136-137) reconoce que éste podría ser uno de los sentidos del «producto de la comunidad primitiva», pero cree poder descubrir ahí (con otros comentaristas) el título «Hijo de Dios»; por eso atribuye el episodio a una «Iglesia helenística». Véase Bern 12,10. Pero, en realidad, el título de «Hijo de Dios» no tiene relación alguna con este episodio; es más, aunque fuera así, no tendría necesariamente que proceder del mundo helenístico. Lo único que se puede decir desde los textos de la tradición sinóptica es que ese «algo más» insinúa alguna forma de «señorío».

c) Otros comentaristas han ido más allá de esta segunda interpretación, tratando de especificar que Jesús estaría refiriéndose a sí mismo como «el Hijo del hombre» que aparece en Dn 7,9-13. El hecho de que, más adelante, el Sal 110,1 y Dn 7,13 vayan unidos en la declaración de Jesús ante el sumo sacerdote durante su interrogatorio (Mc 14,62; Lc 22,69) podría arrojar una cierta luz sobre la utilización del Sal 110 en este pasaje. Jesús es, desde luego, hijo de David, pero también es algo más: es el Hijo del hombre (y eso implica una síntesis de diversas creencias del judaísmo palestinense). Así piensan, entre otros, J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus*, NTD 1 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963) 164-165; y P. Bonnard, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, CNT 1 (Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1963) 330-331. Ahora bien, trasladar a este pasaje el título de Hijo del hombre es tan arbitrario como intentar leer aquí el título de Hijo de Dios, como acabamos de indicar. El simple hecho de que el Sal 110,1 se haya vinculado más tarde con el texto de Dn 7,13 no prueba que esa misma vinculación se haya producido también en este pasaje.

El verdadero problema para entender este episodio no reside en el significado que tiene en el estadio III de la tradición evangélica (lo que quieren decir los evangelistas), sino en el que pudo tener en el estadio I. Posiblemente, ese significado ya no nos resulta accesible. Siempre existe el peligro de leer demasiado en ese estadio de la tradición, y mucho más en lo referente a la conciencia mesiánica del propio Jesús. Como ocurre por lo general en este campo, todo lo que se puede retrotraer al estadio I es la suposición de que Jesús aludió implícitamente a sí mismo como Mesías, pero sin afirmarlo de manera explícita. En este episodio, Jesús plantea una cuestión teórica e insinúa una conexión entre el Mesías, nacido de la estirpe de David, y su condición de Señor. Esta conexión es, sin duda, el trampolín para la profesión (e incluso procla-

mación) de fe de la primera comunidad judeo-cristiana de Palestina: «Jesús es Señor».

El evangelio según Lucas subraya de un modo especial la ascendencia davídica de Jesús (cf. Lc 1,32-33; 3,31). Lo mismo ocurre en el libro de los Hechos de los Apóstoles con respecto a su filiación davídica; cf., por ejemplo, Hch 2,25-36, donde se cita una vez más a David (Sal 16,8-11) y hasta se le llama profeta. El texto del Sal 110,1 vuelve a resonar aquí en la proclamación de que «Dios ha constituido Señor y Mesías a Jesús» (Hch 2,36). Por tanto, Lucas presupone que una comprensión plena de la relación de Jesús con David y de la naturaleza de su señorío sólo se puede alcanzar por la fe en la resurrección (para ulteriores reflexiones, véase C. Burger, *Jesus als Davidssohn*, 116). A su manera, este episodio implica la filiación davídica de Jesús; pero preguntarse si de ese título aislado, «hijo de David», se puede detectar en el texto alguna resonancia de la sabiduría de Salomón, o incluso ciertas habilidades exorcísticas y terapéuticas, es otra cuestión. La pregunta de Jesús se plantea desde una perspectiva totalmente distinta.

Quizá eso explique también por qué Lucas, que por lo general recoge la reacción de los circunstantes, suprime aquí por completo ese detalle (compárese con Mc 12,37c, sobre la actitud de la gente).

NOTAS EXEGÉTICAS

20 v. 41. *Entonces Jesús les dijo*

Lucas emplea aquí su característica fórmula introductoria: *eipen de*, con *pros* y acusativo de persona. Véase I, 195. Ni aquí ni en Mc 12,35 se dan detalles precisos sobre el auditorio; en Mt 22,41, Jesús se dirige a los fariseos, que aún seguían reunidos (v. 34).

¿Cómo dicen que el Mesías es hijo de David?

La gente piensa que el «ungido» de Yahvé, que habrá de ser enviado para liberar y salvar al pueblo de Israel, nacerá del linaje de David. La tercera persona del plural, «dicen», es un indefinido y posiblemente equivale a una formulación en voz pasiva: «¿Cómo es que se dice»? En Mc 12,35b, la pregunta se atribuye a los doctores de la ley. Sobre el contexto en el que podría inscribirse la pregunta de Jesús, véase el comentario general sobre el título «hijo de David», cf. I, 363-364.

v. 42. *Porque el propio David*

David, el menor de los hijos de Jesé (ocho, según 1 Sm 16,10-11; 17,12; siete, según 1 Cr 2,13-15), fue ungido rey de Judá a la muerte de Saúl. Poco después se convirtió también en rey de los territorios del Norte y transformó la antigua ciudad jebusea de Jerusalén en capital de su reino. Su influencia se extendía desde el río Eufrates hasta el torrente de Egipto (el Nilo). Un oráculo del profeta Natán (2 Sm 7,8-16) le aseguró la legitimidad de su realeza y la continuidad de su dinastía. Los descendientes de David continuaron reinando en Judá hasta el 587, año en el que se produjo la caída de Jerusalén. Para más detalles, véase la nota exegética a Lc 3,31; véase también E. Lohse, TDNT 8, 478-482; H. Merkel, EWNT 1, 663-665.

Aceptamos aquí la lectura *autos gar Dauid*, como en los códices ℵ, B, L, Θ, f^1, 33, etc.; en otros códices (A, D, R, W, Ψ, f^{13}, y en la tradición textual «koine») se lee *kai autos Dauid*, construcción típica de Lucas. Véase I, 201-202; pero véase también I, 198.

En el libro de los Salmos

En 1 Sm 16,23 se presenta a David tocando el arpa para aliviar las depresiones de Saúl, y en 2 Sm 23,1 se le llama «el favorito de los cantores de Israel». En 1 Cr 16,7 se hace referencia a su «inauguración de la alabanza del Señor» en el templo con salmos de acción de gracias. Ese desarrollo de la tradición explica que de los ciento cincuenta salmos del salterio se atribuyan a David setenta y tres. Uno de ellos es el Sal 110. Pero la tradición siguió creciendo, como muestra un texto en prosa del libro de los Salmos de Qumrán que enumera todas las composiciones de David (11QSal^a 27,2-11; DJD 4. 48, 91-93). Ese texto le atribuye 3.600 salmos, 364 cánticos para el holocausto diario («para todos los días del año»), 52 cánticos para la ofrenda del sábado, 30 himnos para las fiestas de la luna nueva, para las asambleas solemnes, y para el Día de la Expiación, y 4 canciones para alegrar con su música a los afligidos. «En total, 4.050 composiciones. Y todas las pronunció o escribió por la inspiración profética que le había concedido el Altísimo». Sobre David como profeta, véase Hch 2,30; véase también mi artículo, «David, "Being Therefore a Prophet" (Acts 2,30)», en CBQ 34 (1972) 332-339. La referencia de Qumrán sitúa a David por encima de Salomón en cuanto a número de composiciones. En 1 Re 5,12 (4,32E) se dice de Salomón: «Compuso tres mil proverbios y mil cinco canciones». Véase, con todo, la versión de los LXX de 1 Re 4,32.

Dijo el Señor a mi Señor

El personaje histórico, el rey entronizado al que David se dirige como «mi Señor», se refiere aquí al esperado rey mesiánico. La cita del Sal 110,1

está tomada de la versión de los LXX, menos el artículo definido antes de *kyrios* («Yahvé»). En algunos códices (א, A, L, R, W, Θ, Ψ, $f^{1.13}$, y la tradición textual «koiné») se lee el artículo definido *ho*; pero resulta sospecho de una armonización con el texto de los LXX introducida por algún copista. El artículo se omite también en Mc 12,36, de donde es probable que Lucas lo tomara directamente. Pero de todos modos, el sentido no se ve afectado en absoluto. Véase la nota exegética a Lc 1,43.

Siéntate a mi derecha

El propio Yahvé es el que asigna al rey el puesto de honor, como señal de bendición para el buen ejercicio de su gobierno.

v. 43. *Hasta que ponga a tus enemigos como estrado de tus pies*

Lucas sigue con más fidelidad el texto de los LXX al emplear el término *hypopodion* («escabel», «estrado») en lugar de la preposición compuesta *hypokatō* que se lee en el texto de Marcos («hasta que ponga a tus enemigos *bajo* tus pies»). Para una antigua ilustración de esa esecena, véase ANEP § 4 (pp. 2, 249), donde sirios y negros aparecen arrodillados ante el rey en la plataforma sobre la que se asienta el trono de Amen-hotep III. En opinión de M. Dahood (*Psals III*, 114), en ANEP § 371 se hace referencia al entronizado Senaquerib (pp. 129, 293); pero ahí, el estrado del rey no reproduce la figura de prisioneros enemigos arrodillados ante el monarca. Véase D. J. Wiseman, *Illustrations from Biblical Archaeology* (Tyndale, London 1958), fig. 57. Véase ANET 486 (Cartas de Tel-el Amarna 254, 270, 271).

v. 44. *De modo que David lo llama Señor*

Llama «Señor» al Mesías, al que Jesús aplica las palabras de David. Cf. Hch 2,36.

Entonces ¿cómo puede ser hijo suyo?

En una sociedad patriarcal, el protocolo exigiría que fuera el hijo el que llamara «señor» a su padre, y no al revés. Y es que, mientras el término «hijo» denota subordinación, el apelativo «señor» incluye lo contrario. Lo que implica la segunda pregunta de Jesús es que el Mesías no es simplemente «hijo de David», sino algo más, es decir, «Señor» (en un sentido no claramente diferenciado). Por otra parte, la redacción de Lucas utiliza el término *pōs* («¿cómo?»), en lugar de *pothen* («¿de dónde?»), como en Mc 12,37b.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 20,41-44

Burger, C., *Jesus als Davidssohn*, 64-70, 114-116.

Chilton, B., «Jesus *ben David*: Reflections on the *Davidssohnfrage*»: JSNT 14 (1982) 88-112.

Cullmann, O., *Christology*, 130-133.

Daube, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism* (University of London/ Athlone, London 1956) 158-169.

Fitzmyer, J. A., «The Son of David Tradition and Mt 22:41-46 and Parallels»: Concilium 20 (1967) 75-87; reeditado en ESBNT 113-126.

—, «The Contribution of Qumran Aramic to the Study of the New Testament»: NTS 20 (1973-1974) 382-407; reeditado en WA 85-113.

France, R. T., *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission* (Inter-Varsity, London 1971) 100-102, 163-169.

Gagg, R. P., «Jesus und die Davidssohnfrage: Zur Exegese von Markus 12,35-37»: TZ 7 (1951) 18-30.

Hahn, F., *Titles*, 103-115, 191, 251-262.

Hay, D. M., *Glory at the Right Hand Psalm 110 in Early Christianity*: SBLMS 18 (Abingdon, Nashville 1973) 104-121.

Iersel, B. M. F. van, «*Der Sohn*», 171-173.

Lövestam, E., «Die Davidssohnfrage»: SEA 27 (1962) 72-82.

Lohse, E., «*Huios Dauid*»: TDNT 8, 478-488.

—, «Der König aus Davids Geschlecht: Bemerkungen zur messianischen Erwartung der Synagoge», en O. Betz et al. (eds.), *Abraham unser Vater*, pp. 337-345.

Michaelis, W., «Die Davidssohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem», en H. Ristow y K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Evangelische Verlagsanstalt, Berlin ²1962) 317-330.

Neugebauer, F., «Die Davidssohnfrage (Mark xii, 35-7 Parr.) und der Menschensohn»: NTS 21 (1974-1975) 81-108.

Rese, M., *Alttestamentliche Motive*, pp. 173-174.

Schneider, G., «Die Davidssohnfrage (Mk. 12,35-37)»: Bib 53 (1972) 65-90.

Suhl, A., «Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium»: ZNW 59 (1968) 57-81.

135. DENUNCIA DE LOS DOCTORES DE LA LEY (20,45-47)

20 [45] En presencia de todo el pueblo, Jesús dijo a sus discípulos:
[46] —¡Atención con los doctores de la ley, esos que gustan de pasearse con sus hopalandas y son amigos de que les hagan reverencias por la calle, de los asientos de honor en las sinagogas y de los primeros puestos en los banquetes! [47] Ésos son los que se comen los bienes de las viudas con pretexto de largos rezos. Esos tales recibirán una sentencia severísima.

COMENTARIO GENERAL

Jesús continúa su enseñanza en el templo con una denuncia del modo de vida que llevan los doctores de la ley (Lc 20,45-47). Jesús critica su ostentación, sus pretensiones y su falsedad. Sobre ellos, dice Jesús, caerá la más severa condena.

El evangelio según Lucas toma estos versículos de la recensión de Marcos (Mc 12,38-40). Cf. Mt 23,1.6, que utiliza algunos elementos de Marcos combinados con otros procedentes de «Q» y de «M», para elaborar una larga lista de denuncias contra los fariseos. Lucas evita la construcción paratáctica de Mc 12,37c (véase I, 184) con una introducción propia (v. 45) de genitivo absoluto; por lo demás, sigue casi a la letra el texto de «Mc». Por otra parte, sustituye el verbo *blepein* de Mc 12,38 por su más característico *prosechein* (véase I, 190). El v. 46 es un duplicado de 11,43, que procede de «Q» y formaba parte de una extensa invectiva contra los fariseos y los doctores de la ley (Lc 11,37-54).

Desde el punto de vista de la historia de las formas, estos versículos contienen una denuncia de Jesús en la que pone en guardia a sus discípulos contra la conducta de los doctores de la ley (véase HST 113-114). Sobre el carácter autónomo de estos versículos, que probablemente no están integrados en su contexto original, véase FTG 236.

Las referencias a los doctores de la ley que aparecen en los episodios precedentes no son todas negativas, ni críticas con respecto a su conducta. Por ejemplo, en el v. 39, los doctores alaban a Jesús por su respuesta a los saduceos; y en el v. 41, es probable que Jesús haga referencia a una afirmación de ellos (como en «Mc») que él se limita a interpretar. Pero aquí, la atención de Jesús se dirige expresamente al comportamiento de esas autoridades de Jerusalén, poniendo en guardia a sus discípulos contra una imitación servil de la predilección que éstos sienten por lucir magníficas hopalandas, aceptar toda clase de reverencias por la calle, y ambicionar los asientos de honor en las sinagogas y los primeros puestos en los banquetes. Todo eso es una pura farsa, una mera ostentación, que no puede formar parte del comportamiento de un fiel discípulo de Cristo. Los doctores de la ley presumen de ser importantes; sin embargo, son ellos los que devoran los escasos bienes que les han quedado a las viudas. Más aún, disimulan esas acciones con apariencias de religiosidad, recitando interminables oraciones. Pero, en definitiva, todo eso no hará más que procurarles la inexorable condena de Dios porque, en realidad, son jefes y maestros del pueblo, una posición de la que no dudan en abusar. En esta escena, Jesús aparece implícitamente como defensor de una clase social oprimida y explotada por sus autoridades. Véanse I, 321-322.

La dificultad que asalta al lector de este pasaje radica en la severa condena de los doctores de la ley, una condena sin excepciones, sin matizaciones, sin paliativos. Este aspecto es evidente no sólo en la recensión de Lucas, sino también en la de Marcos. No cabe duda que procede, al menos en parte, de una acerada polémica en el estadio II de la tradición. G.Stählin (TDNT 9, 449) piensa que la amonestación profética de Jesús, en la que se recogen las descripciones veterotestamentarias de los apuros que agobiaban a las viudas (cf., por ejemplo, Is 1,23; 10,2; Ez 22,7; Job 22,9; 24,3), se ha agudizado aquí contra «algunos doctores de la ley». Sin embargo, el problema está en que, tanto en la recensión de Marcos como en la de Lucas, la recriminación va dirigida contra «los doctores de la ley», sin distinción de ninguna clase.

NOTAS EXEGÉTICAS

20 v. 45. *En presencia de todo el pueblo*

Literalmente: «Mientras todo el pueblo estaba escuchando», en genitivo absoluto. La mención del «pueblo» (*laos*) y de los «discípulos» (*mathētai*)

como auditorio al que Jesús dirige su amonestación contra la conducta de los doctores de la ley enfrenta a las autoridades de Jerusalén con los otros. Véanse las notas exegéticas a Lc 18,43; 19,47.

Sus discípulos

A los discípulos se los mencionó por última vez en Lc 19,39, cuando algunos fariseos pidieron a Jesús que los hiciera callar, con ocasión de su entrada triunfal en Jerusalén. En los códices B, D se lee el pronombre *autou* («sus», «de él»), pero lo omiten otros muchos; así se explica que la vigésimosexta edición de Nestle-Aland lo ponga entre corchetes. Obsérvese que «los discípulos» aparecen también en Mt 23,1.

v. 46. *¡Atención a los doctores de la ley!*

Véanse las notas exegéticas a Lc 12,1; 5,21. La amonestación de Jesús exhorta a los discípulos a que no imiten la depravada conducta de los doctores de la ley.

Pasearse con sus hopalandas

En la versión de los LXX, el término *stolē* se utiliza frecuentemente como traducción genérica: «vestido», «vestimenta» (en hebreo, *beged*). Cf., por ejemplo, Gn 27,15; Ex 29,5.21; 31,10. Pero con el tiempo se empleó también para referirse a las vestiduras sacerdotales (Filón, *De Leg.* 37 § 296; Flavio Josefo, *Ant.* 3. 7,1 § 151; 11. 4,2 § 80). Según Str-B (2. 31-33), *stolē* se refiere aquí al *ṭallît*, un término hebreo que no aparece en el Antiguo Testamento ni en la literatura de Qumrán, pero que es frecuente en la posterior literatura rabínica para referirse al «manto» (en latín, *pallium*) que llevaba la mayoría de la gente, pero que los juristas y los oficiales públicos solían usar con una ornamentación muy recargada y ampulosa, en señal de distinción. K. H. Rengstorf («Die *stolai*», 402) prefiere interpretarlo como vestimenta festiva que los judíos se ponían para la celebración del sábado. Los doctores de la ley se lo pondrían como signo de notoriedad entre la población y para despertar la imitación entre la gente común.

En lugar de *stolais* («vestimenta amplia y flotante»), las antiguas versiones siríacas presuponen la lectura *stoais* («pórticos», como en Hch 3,11; 5,12). La variante no carece de interés, pero cambia totalmente el significado del versículo.

Amigos de que les hagan reverencias por la calle

Lucas añade el participio *philountōn* (literalmente: «amantes [de]») para suavizar la burda construcción griega de «Mc». Cf. Lc 11,43.

Asientos de honor en las sinagogas

Véase la nota exegética a Lc 11,43.

Primeros puestos en los banquetes

Véase la nota exegética a Lc 14,7. Por lo general, esos asientos se reservaban para las personas ancianas de la comunidad.

v. 47. *Se comen los bienes de las viudas*

La necesidad de asistencia judicial que solían tener las viudas es evidente en el texto de Lc 18,2-5. El verbo «comerse», «devorar» se ha interpretado de diferentes maneras:

a) Los doctores de la ley aceptaban el pago por los servicios judiciales prestados a las viudas, aunque era una práctica prohibida. Véase G. Stählin, TDNT 9, 445; cf. G.Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 411.

b) Los doctores defraudaban a las viudas en los bienes que les correspondían por derecho; en su calidad de juristas, actuaban como fiadores designados por el marido para administrar el patrimonio de una viuda (J. D. M. Derrett, «Eating up»).

c) Los doctores se aprovechaban de la hospitalidad de esas mujeres de limitada capacidad económica, como los glotones que se mencionan en AsMo 7,6 («devoradores de los bienes de los [po]bres, que dicen que actúan así por justicia»); véase J. Jeremias, *Jerusalem*, 114.

d) Los doctores manejaban a su antojo los bienes de ciertas viudas, como Ana, que dedicaban su vida al servicio del templo (T. W. Manson, *Sayings*, 306).

e) Los doctores aceptaban grandes sumas de dinero que les ofrecían algunas ancianas crédulas como recompensa por las prolongadas oraciones que ellos aseguraban rezar por ellas (D. E. Nineham, *The Gospel of St Mark* [Baltimore 1963] 333).

f) Los doctores se apoderaban de las casas de algunas viudas como aval de las deudas que ellas no podían afrontar (C. H. Talbert).

Pero el problema está en que el texto no da ninguna explicación. Cualquiera de las explicaciones aducidas podría ser válida. Pero, aunque escasos, los datos aducidos por Derrett inclinan a aceptar la segunda interpretación por encima de las restantes.

La redacción de Lucas sustituye la construcción de Mc 12,40 (artículo definido más participio de presente) por una oración de relativo, que supone una razonable mejora del texto griego.

Con pretextos de largos rezos

La relación de esta frase con la precedente no es del todo clara. Si se acepta la lectura del códice D, o sea, se omite la conjunción *kai* y se lee el participio *proseuchomenoi*, la frase podría ir estrechamente unida a la precedente. Pero los códices más fiables del texto de Lucas leen la conjunción *kai* y el indicativo *proseuchontai*. De modo que lo que critica Jesús no es los «rezos interminables», sino el hecho de que se hagan *prophasei*, es decir, que sean un «pretexto». Con todo, se discute el significado de ese sustantivo. En realidad, puede significar «motivo real», «excusa válida» (como en Jn 15,22; véase Flavio Josefo, *Ant.* 13. 16,5 § 427), o «pretexto» (como en Hch 27,30; véase Flavio Josefo, *Bell.* 2. 16,4 § 348). Derrett prefiere el primer significado, es decir, los doctores se embarcan en interminables oraciones como muestra de religiosidad, para inducir a la gente a que se fíe de ellos («con ese propósito»). Pero eso es una sutileza muy poco convincente. Por otro lado, muchos comentaristas se inclinan por el segundo significado («pretexto», «pretensión») y lo interpretan como la religiosidad ostentosa de la que los doctores hacían gala rezando por las viudas. Por fortuna, la explicación de Derrett del verbo «devorar» («comerse») no concuerda, en buena lógica, con su interpretación del término *prophasei*.

Recibirán una sentencia severísima

De por sí, el sustantivo *krima* significa «pleito», «litigio», o «decisión», «veredicto» (como el griego *krisis*), pero se utiliza con frecuencia como equivalente de *katakrima* («juicio negativo», «condena»), como en Lc 23,40; 24,20. Cf. Rom 2,2-3; 3,8; 1 Cor 11,34; Gál 5,10; Ap 17,1. Este último es claramente el significado que aquí se pretende, porque hace referencia al juicio escatológico de Dios, en sentido negativo, contra los doctores de la ley. Véase la nota exegética a Lc 19,22.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 20,45-47

Derrett, J. D. M., «"Eating Up the Houses of Widows": Jesus's Comment on Lawyers?»: NovT 14 (1972) 1-9.

Keck, F., *Die öffentliche Abschiedsrede Jesu in Lk 20,45-21,36: Eine redaktions und motivgeschichtliche Untersuchung* (Forschung zur Bible 25, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1976) 36-46.

Rengstorf, K. H., «Die *stolai* der Schriftgelehrten: Eine Erläuterung zu Mark 12,38», en O. Betz et al. (eds.), *Abraham unser Vater*, pp. 383-404.

136. LA LIMOSNA DE LA VIUDA
(21,1-4)

21 [1] Alzando los ojos vio a los ricos que echaban sus donativos en el cepillo del templo. [2] Vio también a una viuda necesitada que echaba un par de céntimos. [3] Y comentó:

—Os aseguro que esa viuda pobre ha echado más que nadie, [4] porque todos ésos han echado como donativo de lo que les sobra, mientras ella, en su necesidad, ha echado todo lo que tenía para vivir.

COMENTARIO GENERAL

La mención de las viudas en el episodio anterior sirve de enlace verbal para introducir otro episodio: el comentario que hace Jesús a propósito de una viuda pobre que deposita una pequeña ofrenda para el tesoro del templo de Jerusalén (Lc 21,1-4). Este comentario forma parte de la enseñanza de Jesús en el templo.

Una vez más, la recensión de Lucas está basada en el episodio de Mc 12,41-44, que la narración de Mateo omite totalmente. El enlace verbal ya existía en «Mc». Aunque Lucas compone su propia introducción al pasaje, cuando llega al punto central, el dicho de Jesús, sigue estrechamente el relato de «Mc». En el v. 1, Lucas elimina algunos detalles del relato de Marcos, como el hecho de que Jesús estuviera sentado frente a la Sala del Tesoro y viera cómo muchos ricos echaban cantidades considerables en el cepillo del templo. De ese modo, su narración acentúa el contraste entre la viuda pobre y los otros. En los vv. 2-4, Lucas sigue con fidelidad el relato de Marcos, aunque abrevia la narración suprimiendo el latinismo *kodrantēs* (véase la nota exegética a Lc 12,59) y la convocatoria de los discípulos (cf. Lc 20,45). Además, en su presentación inicial de la viuda (v. 2), Lucas utiliza el término poético *penichra* («necesitada»), en lugar del más común *ptōchē* («pobre»), aunque más adelante emplea ese término en el comentario del propio

Jesús (v. 3), siguiendo el texto de su fuente. Y en el v. 4 suaviza el estilo griego. Según T. Schramm (*Merkus-Stoff*, 171), no hay necesidad de postular una fuente distinta de «Mc».

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el episodio es una «declaración» de Jesús, un apotegma biográfico, que conserva las palabras del protagonista en los vv. 3b-4 (véase FGT 72). Por su parte, M. Dibelius (FTG 261) pensaba que la narración podría, quizá, retrotraerse «a un dicho de Jesús, y en especial a una parábola». Es posible, pero no deja de ser pura especulación. H.-J. Degenhardt (*Lukas*, 93-97) cree que el marco narrativo es una adición posterior a lo que en la tradición primitiva no era más que un simple dicho de Jesús. Pero Bultmann tiene razón al subrayar la «composición unitaria» del episodio, especialmente en la formulación de Marcos. Es más, Bultmann juega con la idea de que el episodio podría estar inspirado en un relato semejante que se ha conservado en la tradición budista (véase H. Haas, *«Das Scherflein der Witwe» und seine Entsprechung in Tripitaka* [Hinrichs, Leipzig 1922]; J. B. Aufhauser, *Buddha und Jesus in ihren Paralleltexten* [KlT 157, Bonn 1926] 13-16). Por otro lado, el propio Bultmann señala que la idea de que los pequeños sacrificios realizados por los pobres son más agradables a los dioses que las extraordinarias contribuciones de los ricos es un tema común en la literatura griega desde, por lo menos, el siglo VI a.C. (véase R. Herzog, *Der junge Platon* [E. A. Horneffer, ed., 2 vols., Giessen 1922] 1, 150-157; J. Wettstein, *Novum Testamentum graecum* [2 vols.; Graz 1962] 1, 618-619; Flavio Josefo, *Ant.* 6, 7,4 § 148; Eurípides, *Danaë*, frag. 319). Sobre posibles paralelismos en la posterior literatura rabínica, especialmente *Lev. Rab.* 3, 107a, véase Str-B 2, 45-46.

¿Qué significa el comentario de Jesús sobre la pequeña ofrenda de la viuda? Se ha intentado explicarlo de diversas maneras. Para una lista de esos intentos me apoyo en el estudio de A. G. Wright, «The Widow's Mites», que ofrece estos cinco:

a) El donativo se mide realmente no por la cantidad que se ofrece, sino por lo que le queda al donante, o sea, por el porcentaje sobre los propios recursos (es decir, lo que le costaría al que hace la ofrenda). Así piensan algunos comentaristas, como A. Farrer, I. H. Marshall, G. B. Caird, B. Swete, V. Taylor, y otros.

b) No cuenta la cantidad que se ofrece, sino el espíritu con el que se ofrece (E. Haenchen, F. Keck, M.-J. Lagrange, A. Plummer, P. S. Minear, y otros). Pero ese «espíritu» se explica de diferentes maneras: ofrenda de sí mismo, renuncia al propio yo, entrega absoluta, desprendimiento, etc.

c) La verdadera ofrenda consiste en entregar todo lo que se tiene (D. E. Ninheham).

d) La limosna y otras donaciones piadosas deben corresponder a los recursos de que dispone el donante (J. Schmid).

e) El episodio expresa la mentalidad de Jesús sobre la limosna (V. Taylor, FGT 73; R. H. Fuller).

Parece que tiene razón Wright cuando observa (p. 258) que todas esas explicaciones, menos la primera, carecen de fundamento en el texto evangélico propiamente dicho, en el que no se dice nada sobre la «actitud» interna, o «espíritu», de la viuda. Además, el contraste se establece entre «más» y «menos», no entre «donación auténtica» y «donación ostentosa». El texto no da pie para postular una donación según los recursos disponibles. La viuda ofrece simplemente todo lo que tiene, es decir, por encima de sus posibilidades. Reducir el significado de este episodio a un mero consejo sobre la limosna equivale a desvirtuar su verdadero impacto. El tema de la limosna a los pobres es totalmente ajeno a este relato.

En el contexto global del evangelio según Marcos, este episodio, entendido como comentario laudatorio de Jesús, crea un problema, que surge de la afirmación del propio Jesús sobre el «qorbán» en Mc 7,10-13. Recuérdese que allí decía Jesús que la necesidad humana tiene preferencia sobre los valores religiosos, cuando las dos realidades entran en conflicto. La situación es idéntica a la que contemplaba el propio Jesús cuando hablaba de curar en sábado (cf., por ejemplo, Mc 3,1-5). Pues bien, si ésa es la reacción de Jesús en otros pasajes del evangelio según Marcos, ¿cómo se explica que aquí alabe el comportamiento de esa viuda, cuando está en juego «todo lo que tenía para vivir»? De modo que la recomendación de Jesús a propósito del «qorbán» parece poner ciertos límites a la interpretación de sus palabras en este episodio. De hecho, en el contexto inmediato de ambas narraciones evangélicas, Jesús acaba de condenar a los doctores de la ley porque «devoran» el patrimonio de las viudas. Y ahora comenta que esa viuda ha ofrecido todo lo que tenía para vivir. «La mentalidad religiosa [de la viuda] la ha llevado a poner en práctica lo mismo que había merecido la reprobación de Jesús en el caso de los doctores de la ley» (A. G. Wright, «The Widow's Mites», 262). En el episodio anterior, Jesús ha mostrado su indignación por la conducta de los doctores con respecto a los bienes de las viudas. Pues bien, aquí tampoco le gusta lo que acaba de ver. En realidad, no alaba a esa viuda, sino que más bien lamenta su tragedia: «Los jefes religiosos le han enseñado y la han animado a hacer una ofrenda como la que ha hecho, y Jesús

condena el sistema de valores que ha dado motivo a esa conducta» (*ibíd.*). En una palabra, el comentario de Jesús no es una alabanza, sino más bien una queja por la situación que se ha creado.

NOTAS EXEGÉTICAS

21 v. 1. *Alzando los ojos vio a los ricos que echaban sus donativos*

De este modo, la recensión de Lucas une este episodio con el anterior, en contraste con la narración de Marcos que parece suponer un cambio de escena. Además, en Mc 12,41, Jesús observa a «la gente» y a «muchos ricos» que hacen su ofrenda al santuario. Cf. I, 416.

En el cepillo del templo

Las Salas del Tesoro en el templo de Jerusalén se mencionan en Neh 12,44; Flavio Josefo, *Bell.* 5. 5,2 § 200; 6. 5,2 § 282; cf. 1 Mac 14,49; 2 Mac 3,6. 24.28.40. El término griego que se emplea aquí, *gazophylak(e)ion*, se refiere a los cepillos destinados a recoger las contribuciones y los impuestos para el culto. Según *m. Šeqal* 6,5, eran trece receptáculos con forma de trompeta, situados en el atrio exterior del recinto sagrado. Cada cepillo tenía escrito su rótulo: «Nuevo Shekel», «Antiguo Shekel», «Palomas», «Aves para el holocausto», «Madera», «Incienso», «Oro para la placa del altar», y otros seis para «Ofrendas voluntarias».

v. 2. *Vio también a una viuda necesitada*

Lucas emplea el adjetivo literario *penichros*, de la misma raíz que *penesthai* («trabajar duro», «afanarse») y relacionado con el adjetivo *penēs*. Aristófanes (*Plutus*, 553) explica así la diferencia entre *ptōchos* (cf. v. 3) y *penēs*: «La vida de un pobre (*ptōchos*) consiste en vivir sin tener nada, mientras que la vida de un necesitado (*penēs*) es vivir con escasez y dependiendo del trabajo». Sin embargo, Lucas utiliza ambos términos prácticamente como sinónimos, Habrá que observar, por otra parte, que no se dice nada sobre las condiciones de la viuda, si era anciana, o estaba enferma, o no tenía medios de subsistencia. Lo que se implica es que estaba en situación de necesidad.

Que echaba un par de céntimos

Literalmente: «dos monedas de cobre», las de menos valor en Palestina de aquella época. Véase la nota exegética a Lc 12,59. El códice D añade: *ho estin ko-*

drantēs («que equivale a un cuarto») que es, sin duda, obra de un copista interesado en armonizar el texto con Mc 12,42. Sobre si el término *kodrantēs* (en latín, *quadrans*) equivalía a *lepta dyo*, véase F. Blass, *On Mark xii. 42*, W. M. Ramsay, *On Mark xii.42*.

v. 3. *Os aseguro*

Véanse las notas exegéticas a Lc 9,27; 4,24.

Ha echado más que nadie

Así suena el triste comentario de Jesús.

v. 4. *Todos ésos han echado como donativo de lo que les sobra*

Algunos códices (A, D, W, Θ, Ψ, f^{13}, y la tradición textual «koine») añaden después de *eis ta dōra* («como donativo») la precisión *tou theou* («de Dios», o «para Dios»).

Ella, en su necesidad, ha echado todo lo que tenía para vivir

El término *bios* (literalmente, «vida») tiene aquí el sentido de «subsistencia». Para una utilización semejante de *bios*, cf. Lc 8,43, en contraste con 15,12.30. Al final de este versículo, algunos códices (Γ, 063, f^{13}, 892) añaden: «Y dicho esto, exclamó: El que tenga oídos para oír, que preste atención». Véanse las notas exegéticas a Lc 8,8; 12,21.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 21,1-4

Blass, F., «On Mark xii. 42 and xv. 16»: «ExpTim» 10 (1898-1899) 185-187, 286-287.
Degenhardt, H. J., *Lukas Evangelist der Armen*, pp. 93-97.
Lee, G. M., «The Story of the Widow's Mite»: «ExpTim» 82 (1971) 344.
Ramsay, W. M., «On Mark xii. 42»: «ExpTim» 10 (1898-1899) 232-336.
Simon, L., «Le sou de la veuve: Marc 12/41-44»: ETR 44 (1969) 115-126.
Sperber, D., «Mark xii 42 and Its Metrological Background: A Study in Ancient Syriac Versions»: NovT 9 (1967) 178-190.
Wright, A. G., «The Widow's Mites: Praise or Lament?–A Matter of Context»: CBQ 44 (1982) 256-265.

137. PREDICCIÓN DE LA RUINA DEL TEMPLO (21,5-7)

21 5 Como algunos comentaban la belleza del templo por la calidad de la piedra y los exvotos, dijo Jesús:

6 —Eso que contempláis llegará un día en que lo derribarán hasta que no quede piedra sobre piedra.

7 Ellos le preguntaron:

—Maestro, y ¿cuándo va a ocurrir eso? ¿Cuál será la señal de que está para suceder?

COMENTARIO GENERAL

Como continuación de su enseñanza en el templo, Jesús pronuncia un largo discurso sobre el futuro destino de Jerusalén y de su templo, para pasar luego a predecir «lo que le va a suceder al mundo» (Lc 21,5-36).

En esta parte de la tradición evangélica se ha conservado la memoria de un largo discurso pronunciado por Jesús hacia finales de su ministerio público sobre la crisis con la que se va a enfrentar la ciudad de Jerusalén y «esta generación» (relacionada con el fin del mundo). Pero también puede ser que se haya compuesto ese discurso con una serie de dichos aislados que Jesús habría pronunciado en diferentes ocasiones. Lo más probable es esto último, pues las diferentes formas que este discurso reviste en los evangelios sinópticos revelan una profunda elaboración de los materiales y de las preocupaciones que surgieron en el período posterior a la resurrección de Jesús. Por otro lado, el tema del destino de Jerusalén y del mundo está relacionado con otros aspectos que ya aparecieron anteriormente en la tradición evangélica, como la llegada del Reino de Dios o el día del Hijo del hombre. Consecuencia de esa diversidad es este discurso, bastante complicado en sí mismo y quizá una de las secciones de la tradición evangélica de más difí-

cil interpretación. Se podría casi decir que hay tantas interpretaciones como atrevidos intérpretes.

Con frecuencia se denomina esta sección «discurso escatológico» de Jesús, porque trata del *eschaton*, es decir, de las últimas realidades tanto de Jerusalén como del mundo entero. También se la ha denominado a veces «discurso apocalíptico» de los evangelios sinópticos, porque presenta el *eschaton* con ropaje apocalíptico. No es éste el lugar para hacer una distinción precisa entre «escatológico» y «apocalíptico», pero para que quede claro desde un principio cómo vamos a usar esos términos a lo largo de la presentación, lo mínimo que habrá que hacer es establecer su sentido. El término «escatología» se entiende como expresión de contenido, como cuerpo de doctrina sobre *ta eschata* («las últimas realidades»), que, en el contexto del evangelio según Lucas, son la ruina de Jerusalén y el fin del mundo, aunque en otros contextos se pueden encontrar diferentes *eschata*. Por su parte, el término «apocalíptica» es originariamente un adjetivo para describir un género literario, o incluso un modo de reflexionar. Para ulteriores detalles, véase J. J. Collins, *Apocalypse:* «Towards the Morphology of a Genre»: en SBL 1977 Seminar Papers, 11 (ed. por P. J. Achtemeier; Missoula, MT 1977) 359-370. Mientras que la totalidad del discurso, especialmente en su forma lucana, puede considerarse como «escatológica», no ocurre lo mismo con los versículos concretos, porque no todos revisten un tono o una nota apocalíptica. Por el hecho de que el discurso, en su conjunto, tiene como finalidad dar ánimo y exhortar a la vigilancia, se podría considerar como una pieza de literatura apocalíptica.

El discurso se introduce con una pregunta de los circunstantes como reacción a un comentario de Jesús sobre la magnificencia del templo (Lc 21,5-7). Pero la división del discurso propiamente dicho (vv. 8-36) no es fácil de establecer, de modo que en ciertas ocasiones podría parecer un tanto arbitraria (véase el comentario general a los vv. 8-11 para la división que seguimos en esta presentación). La totalidad del discurso se analizará en las siete perícopas siguientes.

Tal como se presenta en el evangelio según Lucas, el discurso escatológico (Lc 21,5-36) tiene un estrecho paralelismo con Mc 13,5-37 y Mt 24,1-36, aunque la redacción de Lucas recoge elementos que ya aparecieron en el capítulo 17 de este evangelio (cf. de manera especial los vv.23-24.26-27.33.34-35.37, derivados de «Q»). Eso convierte la forma lucana del discurso, tomada de «Mc», en una especie de dupli-

cado. Su inspiración proviene del discurso que se recoge en el evangelio según Marcos, pero sin duda hay algo más que una simple inspiración, porque en ambas recensiones el discurso está colocado en perfecta simetría, después de dos dichos sobre viudas [Lc 20,45-21,4] e inmediatamente antes del relato de la pasión. El contenido es básicamente idéntico en los dos evangelios (el fin del mundo relacionado con el fin de Jerusalén), además Lucas utiliza bastantes términos del vocabulario de Marcos. Con todo, el análisis del discurso, como lo presenta la redacción de Lucas, y el estudio de su relación con los elementos procedentes de Marcos resulta muy difícil, porque no se trata de una mera reproducción de la fuente «Mc».

La relación entre las tres versiones sinópticas del discurso queda bien resumida en las siguientes reflexiones de G. B. Caird (*Gospel of St Luke*, 230):

El anuncio de la destrucción del templo suscita en los discípulos una pregunta que en los tres evangelios sinópticos desemboca en un extenso discurso profético. Sin embargo, en la redacción de Marcos, el discurso no da respuesta a la pregunta, sino que pasa en seguida a predecir el fin de la era presente y las señales que habrán de prefigurarlo; y una de esas señales será no la destrucción, sino la profanación del templo. Por su parte, la redacción de Mateo elimina la incongruencia haciendo que la pregunta cuadre con la respuesta, mientras que Lucas hace que la respuesta se ajuste a la pregunta.

Pero antes de proceder al análisis específico de esa relación, bueno será plantear cuatro cuestiones previas:

1) La tradición sinóptica ha conservado aquí la memoria de un extenso discurso pronunciado por Jesús hacia el final de su ministerio público sobre el destino de la ciudad de Jerusalén, de su templo, y del mundo en general. Pero actualmente no se puede determinar si en esa memoria hay elementos que reflejen auténticamente el estadio I de la tradición. Baste pensar en lo que ha ocurrido con los materiales que se recogen en las versiones de Marcos, de Mateo y de Lucas, para darse cuenta de que en el estadio III se detectan numerosas formas bien desarrolladas y cargadas de sentido, que no se pueden equiparar sin más con el estadio I. En consecuencia, algunos estudiosos de este fenómeno han llegado a la conclusión de que «evidentemente esta proclamación no tiene nada que ver con el Jesús histórico, sino que es producto de la primera generación cristiana» (E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* [3 vols.; Cotta, Berlin/Stuttgart 1921-1923] 1, 129).

En cambio, otros, como C. C. Torrey (*Documents of the Primitive Church* [Harper, New York/London 1941] 12-22), J. Schniewind (*Evangelium nach Markus* [NTD 1, Göttingen 1963] 168), y M. Mahoney («Luke 21:14-15: Editorial Rewriting or Authenticity?», en ITQ 47 [1980] 220-238), insisten en que el discurso entero (por lo menos, en la forma que tiene en la recensión de Marcos) podría haber sido pronunciado por el propio Jesús. Pero el problema no tiene solución.

2) La especulación sobre si la forma del discurso en el evangelio según Marcos representa una versión cristianizada de la «Pequeña Apocalíptica» (judía) no necesita aquí un análisis exhaustivo; demostrar su posible validez es un problema que concierne al comentarista del evangelio según Marcos. (Para más detalles, véase W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, 95-104; R. Pesch, *Naherwartungen*; J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*; I. H. Marshall, *Luke*, 760). Por nuestra parte, ya hemos aducido las razones que nos llevan a considerar este discurso del evangelio según Lucas como dependiente, al menos, de «Mc».

3) Convendría observar la relación de los vv. 5-36 con otros pasajes escatológicos del evangelio según Lucas. En Lc 12,35-48, Jesús exhorta a sus seguidores a una actitud de vigilancia, de fidelidad y de disponibilidad escatológica. En Lc 17,20-37, Jesús insiste en que el día [o los días] del Hijo del hombre llegará[n] de repente y con toda seguridad. Por otra parte, en Lc 13,34-35, Jesús lamenta que la casa de Jerusalén haya quedado vacía. Y en Lc 19,41-44, Jesús llora sobre Jerusalén y predice su futuro asedio y total destrucción. Esto plantea un problema: ¿por qué mantener estos versículos (Lc 21,5-36), si constituyen una especie de duplicado?, ¿por qué el evangelista conserva este discurso escatológico, cuando en otras ocasiones se muestra dispuesto a suprimir otros pasajes de la recensión de Marcos, cuando le parece que forman un duplicado (véanse I, 144-147)? La respuesta podría ser que este discurso, heredado de «Mc» y retocado por Lucas, sintetiza perfectamente los otros temas. De hecho, la destrucción de Jerusalén y del templo se entiende ahora como relacionada con la llegada del día [de los días] del Hijo del hombre, con la proximidad del Reino, e incluso con el fin del mundo.

4) Hay que observar que Lucas no introduce en ninguna parte del discurso el concepto de *parousia*, ni habla de la venida del Hijo del hombre en esos términos. En realidad, *parousia* no pertenece al vocabulario de Lucas. Mateo, en cambio, sí lo hace en su versión de este

discurso escatológico (cf. Mt 24,3.27.37.39). El motivo por el que esa palabra no aparece en la recensión de Lucas podría ser el hecho de que tampoco se utilice en el evangelio según Marcos. De todos modos, no hay razón para tenerlo en cuenta en el análisis de la redacción lucana. Lucas tiene su propio modo de referirse a los acontecimientos futuros, y habrá que respetarlo.

Ahora se puede proceder al análisis de la relación entre el discurso escatológico de la recensión de Lucas y la versión del evangelio según Marcos. En la actualidad se ofrecen tres principales soluciones al problema que plantea esa relación:

a) Lucas ha utilizado otra versión del discurso, además de «Mc»; y eso explica las diferencias entre ambas recensiones. Sin embargo, el análisis no siempre se presenta de manera uniforme. Por ejemplo, G. B. Caird (*The Gospel of St Luke*, 228) atribuye a «Mc» los vv. 5-11.16-17.21a.23a.26b-27.29-31, y a «L» los vv. 12-15.18-20.21b-22.23b-26a.28.34-36. Por su parte, L. Gaston («Sondergut und Markus-Stoff») piensa que los vv. 20.21b-22.23-24.10-11.25-26a.28 formaban parte del Proto-Lucas, en el que luego se incluyeron los vv. 12-15.18-19, y se tomaron de «Mc» los vv. 29-36. T. Schramm (*Markus-Stoff*, 171-182) postula una fuente distinta de «Mc» para los vv. 10-11.12-15.18-19.20.21b-22.23b-26a.28.29-31.34-36. Para otra serie de propuestas, véase A. Salas, *Discurso escatológico* (cf. p. 248); A. Schlatter, *Evangelium des Lukas*, 412-420; V. Taylor, *Behind the Third Gospel*, 101-125; M.-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français* (ed. por P. Benoit y M.-E. Boismard; 3 vols., Cerf, Paris 1972) 2, 361; P. Winter, *The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke XXI-XXIV*: ST 8 (1954) 138-172.

b) Lucas se limitó a retocar el texto de «Mc». Así piensan J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucae*, 116-119; E. Klostermann, *Lukasevangelium*, 197-199; J. M. Creed, *The Gospel*, 253; HST 122-123.327; J. Schmid, *Evangelium nach Lukas*, 301-303, 308-310; H. Conzelmann, *Theology*, 125-126; E. Grässer, *Parusieverzögerung*, 152-170; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 455; J. Zmijewski, *Die Eschatologiereden* (1972) 59-65, 311; F. Neirynck, *La matière marcienne*, 177-179; G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 414-415; y otros muchos. Ésa es la opinión de la mayoría de los comentaristas del evangelio según Lucas, que I. H. Marshall (*Luke*, 755) considera como «la teoría más ortodoxa». Ahora bien, determinar si ésa es la mejor manera de enfocar el problema ya es otra cuestión.

c) La redacción de Lucas reproduce una forma semítica de la tradición, que existía de manera independiente en un ámbito arameo, en la que resuenan el Sal 49,3 e Is 50,8. Así piensa M. Mahoney, «Luke 21,14-15».

Mi opinión personal es que la solución más razonable del problema consiste en admitir que Lucas retocó ampliamente el texto de «Mc» y en ciertas ocasiones introdujo en su redacción elementos derivados de «L». Lo que tomó de otras fuentes no era una forma autónoma del discurso completo, sino elementos aislados y de carácter semejante que podían tener cabida en su propia redacción.

De ese modo: 1) la séptima perícopa (vv. 34-36) es evidentemente el final del discurso, con el que Lucas ha sustituido el texto de Mc 13,33-37 (véase I, 146). Hasta R. Bultmann (HST 119) tiene que admitir esa solución, a la vez que insiste en el trabajo de redacción de Lucas sobre el texto de «Mc». Bultmann sugiere que la terminología de estos versículos es tan afín a la de Pablo, que Lucas debió de utilizar algún fragmento de una carta que se ha perdido. La sustitución tendría por objeto evitar un duplicado de Lc 12,38-40. Por otra parte, ese procedimiento se puede compaginar perfectamente con la preocupación general de Lucas por trasponer al *sēmeron* el énfasis en el *eschaton* (véase I, 394).

2) En la primera perícopa (vv. 5-7), que predice el futuro del templo de Jerusalén, Lucas no sólo abrevia el texto de Marcos, según su costumbre (véanse I, 162), sino que se preocupa de mantener a Jesús en el templo, porque este discurso señala el punto culminante de su enseñanza diaria en ese lugar (compárese 19,47; 20,1 con 21,37-38). De ese modo, según Lucas, Jesús no abandona el templo ni se acomoda en el monte de los Olivos frente al santuario para hablar sólo con algunos discípulos, como sucede en Mc 13,13. Por otra parte, en la pregunta que se le hace a Jesús (v. 7), Lucas suprime el término *panta* («todas [estas cosas]», Mc 13,4), y cambia el verbo *syntelesthai* («cumplirse») por *ginesthai* («suceder»), de suerte que *tauta* («estas cosas») se refiere únicamente a la destrucción del templo de Jerusalén. Compárese con Mt 24,3 que agudiza la expresión de Marcos introduciendo una referencia explícita a la *parousia* de Jesús («tu venida») y a la *synteleia tou aiōnos* («el fin de la edad presente», «del mundo»). Ese ligero cambio que introduce la redacción de Lucas afecta a la división del discurso (véase el comentario general a Lc 21,8-11). Finalmente, la versión de Lucas sustituye en el v. 5 la parataxis de Marcos por el genitivo absoluto (véase I, 184, un ejemplo bien claro del cambio estilístico introducido por Lucas).

3) En la segunda perícopa (vv. 8-11), que trata de las señales que precederán al fin, Lucas toma de Mc 13,5-8 la mayor parte de los elementos, adaptándolos a su propio estilo. Prescindiendo de las frases introductorias, Lucas conserva treinta y siete de las cincuenta y una palabras de la recensión de Marcos. Algunos cambios redaccionales son pequeños retoques estilísticos, pero otros implican un verdadero cambio de significado. Por ejemplo, Lucas añade «el momento está cerca» (v. 8); y Jesús aconseja a los oyentes que «no se dejen extraviar» por los que propalan tales anuncios (compárese con la advertencia reseñada en Lc 17,23). En el v. 9, Lucas confiere una mayor intensidad a la referencia temporal. La partícula de Marcos *oupō* («todavía no») se transforma en *ouk eutheōs* («no [será] inmediato»). En el v. 11 se añade: «epidemias», «cosas espantosas», «grandes portentos en el cielo», unos fenómenos que, en realidad, sustituyen a «los primeros dolores» (Mc 13,8). Al suprimir eso último, Lucas elimina el contraste de Mc 13,7-8 entre *to telos* («el fin») y *archē* («el principio»), de modo que el «fin» queda privado de cualquier referencia al fin del mundo. El resultado es que, en el contexto de Lucas, *telos* se refiere al fin del templo de Jerusalén.

4) En la tercera perícopa (vv. 12-19), que se refiere a las futuras persecuciones, el v. 18 (sobre los pelos de la cabeza) es un proverbio procedente de «L», que carece de paralelismo en «Mc» y es un duplicado de Lc 12,7 (véase I, 144-147). Pero una modificación importante del texto de Marcos se puede ver al comienzo de esta perícopa (v. 12) en la adición de *pro de toutōn pantōn* («pero antes de todo eso»). El efecto de esa adición es relegar las señales políticas y cósmicas del vv. 10-11 a un futuro más remoto, «el fin». Con todo, aún no está claro que eso vaya más allá de la ruina del templo de Jerusalén. En esta perícopa, Lucas retoca el texto griego de Mc 13,9-13, aunque en el v. 17 se conserva literalmente el v.13a y sustituye la referencia a la predicación del evangelio (Mc 13,10) por «dar testimonio», según su terminología característica para definir la función de los discípulos, y en consonancia con la fórmula de su misión oficial en Lc 24,48. (Cf. Hch 1,8; 10,41; véase I, 410, y recuérdese la actitud de Lucas respecto a *euangelion*, I, 246-247). En el v. 12c se introduce la expresión lucana «a causa de mi nombre». Los vv. 14-15 son un duplicado de Lc 12,11-12 (véase I, 144-147), pero mientras que en la recensión de Marcos, Jesús promete que el Espíritu Santo inspirará a los discípulos perseguidos lo que tengan que decir ante los tribunales (Mc 13,11e), en la redacción de Lucas es el propio Jesús el que «les dará palabras tan acertadas que

ningún adversario podrá contradecirles». Eso supone una modificación del duplicado. Pero habrá que subrayar que eso no es un dato a favor de la utilización de una fuente distinta, porque el tenor de la frase cuadra perfectamente con la tendencia de Lucas a no mencionar al Espíritu Santo en esta última parte de su narración evangélica (véanse I, 381-383). Finalmente, en v. 19, Lucas reproduce el texto de Mc 13,13b de manera más expresiva.

5) En la cuarta perícopa (vv. 20-24), que desarrolla el tema de la ruina de Jerusalén, Lucas altera considerablemente el texto de Mc 13,14-20 no sólo mediante una redacción más cuidada, sino con la adición de elementos de «L» (vv. 21b.22, [¿24?]). La mano de Lucas se puede ver también en la reformulación del v. 20, donde se suprime la referencia al «execrable devastador» por considerarla demasiado crítica y, quizá, hasta incomprensible para unos lectores predominantemente paganos (véanse I, 108-111) y se sustituye por una mención del asedio de Jerusalén por las tropas romanas. El v. 21b sustituye a Mc 13,15, para evitar un duplicado de Lc 17,31 (véase I, 146). El v. 23 parece estar tomado de «L», pero es difícil confirmarlo, porque podría tratarse de un «argumento basado en los escritos proféticos». El v. 23 depende claramente de Mc 13,17; pero Lucas suprime el v. 18, sin duda porque sabía que Jerusalén había sido destruida no en invierno, sino a finales de agosto o principios de septiembre. Además, la redacción de Lucas omite la alusión a Dn 12,1 (cf. Mc 13,19), con lo que, al evitar la mención de *archē*, elimina la comparación con cualquier otro «fin» que no sea el de Jerusalén. El v. 24 podría proceder de «L», pero con su alusión al Antiguo Testamento y con la referencia a Jerusalén «pisoteada por los paganos» bien podría atribuirse a composición personal del evangelista. Finalmnete, la redacción de Lucas omite el texto de Mc 13,21-23, sin duda, para evitar un duplicado de Lc 17,23-24 (véanse I, 146; III, 820).

6) En la quinta perícopa (vv. 25-28), que presenta la venida del Hijo del hombre, Lucas ha retocado ampliamente el texto de Mc 13,24-27 eliminando, ante todo, la datación «en aquellos días», con lo que corta la conexión establecida por Marcos entre el fin de Jerusalén y ese otro fin que Lucas contempla ahora como mucho más remoto. Del mismo modo, se eliminan las alusiones al Antiguo Testamento que aparecen en Mc 13,24b-25 con una formulación que imita y, a la vez, resume lo que se anuncia en el v. 11 (véase E. Klostermann, *Lukasevangelium*, 197). Es decir, los elementos apocalípticos se presentan de manera distinta. En el v. 26a, el genitivo absoluto revela la mano de Lucas y

prepara el v. 26b, donde se mantiene a la letra el texto de Mc 13,26. Finalmente, v. 28 sustituye el texto de Mc 13,27 por una exhortación tomada, probablemente, de «L» (véase I, 184).

7) En la sexta perícopa (vv.29-33), con la parábola de la higuera, la intervención de la pluma de Lucas se percibe ya en la introducción. Según su estilo característico, Lucas añade: «cualquier árbol», y cierra la aplicación de la parábola con una referencia al «Reino de Dios» (v. 31). Los vv. 32-33 tienden a alegorizar todavía más la parábola, aunque el v. 32 está claramente inspirado en Mc 13,30, del que ha conservado incluso el introductorio «os aseguro». Igualmente, el v. 33 no muestra más que ligeros retoques de la formulación de Mc 13,31. Pero lo más sorprendente es la omisión de Mc 13,32. Al parecer, Lucas no estaba dispuesto a admitir que el Hijo pudiera ignorar «ese día».

Como con razón observa F. Neirynck («La matière marcienne», 179), de un análisis detallado de las redacciones de Lucas y de Marcos es difícil deducir que los elementos peculiares de Lucas en los vv. 5-36 constituyeron alguna vez un *discurso seguido* que el propio Lucas habría combinado con Mc 13, o en el que habría introducido elementos de la redacción de Marcos. No hay duda que el material procedente de «L» debe limitarse a los vv. 18.21b.22.24.28.34-36. Pero esos versículos difícilmente abogan por la existencia de una fuente distinta que contuviera todo el discurso.

Lo que se deduce claramente de la refundición lucana del discurso escatológico es: a) una separación más nítida entre lo que se refiere a Jerusalén y lo que se refiere al mundo; b) una referencia más clara a la destrucción de la ciudad propiamente dicha; a partir de los vv. 5-7, apenas se hace referencia al templo; es Jerusalén la que «será sitiada» (v. 20), o «pisoteada por los paganos» (v. 24), y habrá que alejarse «de la ciudald» (v. 21); es decir, el «fin» se traslada del templo a la ciudad; c) una evidente posposición de los *eschata* del mundo, porque no se producirán «en aquellos días» (Mc 13,24, omitido por Lucas [cf. Lc 21,25]), o sea, en los días de la destrucción de Jerusalén.

El resultado es que Lucas conserva la relación del discurso escatológico con la destrucción de Jerusalén y del templo, pero actualiza las palabras proféticas de Jesús en términos de un cumplimiento que ya se ha producido. En el evangelio según Lucas, el discurso escatológico se retrotrae, en perspectiva microcósmica, a la catástrofe que se abatió sobre Jerusalén el año 70 d.C. Al mismo tiempo, este discurso contempla la crisis que la venida terrestre de Jesús provocó en la vida de su propia

generación, sólo que ahora se ve como presagio de la crisis que el propio Jesús y su mensaje, y sobre todo su aparición como Hijo del hombre, va a provocar en «todos los que habitan la faz de la tierra» (Lc 21,35). Para Lucas, esos dos acontecimientos son ejemplos del juicio de Dios, aunque su conexión temporal ya no es la que se acentúa en el evangelio según Marcos. Igual que Jerusalén tuvo que afrontar su destino, así les ocurrirá a todos los que habitan la faz de la tierra. «La situación contemporánea obligó a Lucas a imponer a su fuente una interpretación que llevara a sus lectores a distinguir entre profecía cumplida y profecía no cumpida» (J. M. Creed, *The Gospel*, 253).

Finalmente, Lucas, mucho más que los demás evangelistas, utiliza el discurso escatológico para hacer una exhortación a la vigilancia (vv. 34-36). A los cristianos del tiempo de la Iglesia los exhorta a perseverar, a estar vigilantes, a mantenerse alerta y a orar en todo momento.

En particular, los vv. 5-7 deberán considerarse como una introducción al discurso propiamente dicho; son como el escenario en el que se va a desarrollar el monólogo que sigue a continuación.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, estos versículos constituyen una «declaración» de Jesús, un «apotegma biográfico», según Bulmann (HST 36). Aunque V. Taylor (FGT 73) rechaza la sugerencia de que contienen «una profecía posterior al acontecimiento» (véase R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa*, 16-28), las palabras de Jesús están teñidas de resonancias de la catástrofe. Su anuncio de la destrucción del santuario suscita el mismo problema que su lamento por la ciudad (Lc 19,41-44; véase el comentario general a ese pasaje).

En el transcurso de su enseñanza pública, Jesús escucha unos comentarios sobre el templo construido por Herodes con una estrucura magnífica e impresionante. Su respuesta a esos comentarios no es una advertencia, sino una declaración profética, una predicción con tintes siniestros: llegará un día en que de esa estructura no quede piedra sobre piedra, todo será una tremenda ruina. Sus palabras son inconfundiblemente claras. Y se cumplieron en el incendio y destrucción del templo a finales de agosto o principios de septiebre del año 70 d.C. El historiador Flavio Josefo (*Bell.* 6. 4,5 § 250-284) ofrece una descripción pormenorizada de ese incendio, pero deja bien claro que no fueron los romanos los que prendieron el fuego: «La causa y el origen de las llamas fue obra del propio pueblo de Dios» (*ek tōn oikeiōn*, véase *Bell.* 6. 4,5 § 251 [LCL 3. 449]) . Así se anunció a los contemporáneos de Jesús el fatídico destino del templo de Jerusalén.

NOTAS EXEGÉTICAS

21 v. 5. *Como algunos comentaban*

Mientras Jesús continúa sus enseñanza en el templo, «algunos» (*tines*) de los oyentes dan muestras de admiración por la armonía de su estructura y la belleza de su ornamento. No se trata de Pedro, Santiago, Juan y Andrés, como en Mc 13,3, ni se encuentran fuera del recinto del templo (por ejemplo, en el monte de los Olivos, como sucede en la redacción de Marcos). En el evangelio según Lucas, Jesús sólo enseña en el templo, no en algún otro sitio de la ciudad, fuera del recinto sagrado (véase H. Conzelmann, *Theology*, 79). Las palabras que pronunciará Jesús en el monte de los Olivos se refieren a otro tema. Cf. Lc 22,40-53.

El templo

Inmediatamente después de su vuelta del destierro en Babilonia, los judíos empezaron a reconstruir el Segundo Templo, bajo la guía de Zorobabel, en sustitución del antiguo templo de Salomón destruido por Nabucodonosor el año 586 a.C. El nuevo edificio, construido en el mismo terreno del antiguo, se terminó hacia el año 515. Véase Hag. 1,4-15. No estaba equipado con la misma magnificencia que el de Salomón; por eso, Herodes el Grande, en el año quince de su reinado (20-19 a.C.), se decidió a embellecerlo «reforzando los cimientos y ampliando el perímetro hasta el doble de sus dimensiones anteriores» (Flavio Josefo, *Bell.* 1. 21,1 § 401). Los trabajos de reconstrucción se prolongaron durante varias décadas. El evangelio según Juan, con motivo de la purificación del templo por Jesús, alude a los cuarenta y seis años que llevó esa reconstrucción (cf. Jn 2,20). Cf. Lc 4,9 (con la respectiva nota exegética); Hch 3,2.10.11; 5,12; Jn 10,23. El proceso de reconstrucción se prolongó hasta, más o menos, el año 63, o sea, hasta unos siete años antes de su total destrucción. Para ulteriores detalles, véase Flavio Josefo, *Bell.* 5, 5,1-6 § 184-227; *Ant.* 15, 11,1-7 § 380-425; y cf. 11QTemp 3,8-13,7; 30,?-45,7; *m.Middot*; J. Finegan, *Archeology*, 117-132.

La calidad de la piedra

El comentario de los oyentes de Jesús pudo haberse producido a causa de los trabajos de ornamentación que todavía se llevaban a cabo. Según Flavio Josefo, el templo estaba construido con «grandes bloques de piedra blanca que medían, cada uno, veinticinco codos de largo, ocho de alto y doce de ancho» (*Ant.* 15. 11,3 § 392; pero cf. *Bell.* 5. 5,1 § 189, donde se mencionan bloques de cuarenta codos de largo).

En su estructura exterior, no le faltaba nada que pudiera causar asombro a la vista o a la imaginacióm. Porque, al estar recubierto por todas partes de finas planchas de oro macizo, apenas recibía el primer rayo de sol, brillaba con tal resplandor que la gente tenía que apartar la vista para no quedar deslumbrada. Los peregrinos que se acercaban a la ciudad lo divisaban de lejos como una montaña coronada de nieve, porque todo lo que no estaba recubierto de oro era de un blanco fascinante. Los tejados estaban erizados de agujas de oro para evitar que los pájaros se posaran en ellos y ensuciaran la superficie. Algunos de los bloques de la estructura medían cuarenta y cinco codos de largo por cinco de alto y seis de ancho. (Flavio Josefo, *Bell.* 5. 5,6 § 222-224).

Los exvotos

El sustantivo griego *anathema* significa «lo que se pone encima» (LSJ 105) y se aplicaba frecuentemente a la ornamentación de los templos (Heródoto, *Hist.* 1. 14,92; Sófocles, *Ant.* 286). Cf. 2 Mac 9,16. Flavio Josefo (*Bell.* 5. 5,4 § 210-212; *Ant.* 15. 11,3 § 395) describe la puerta del templo totalmente recubierta de oro y coronada de enredaderas de oro de las que pendían racimos tan altos como una persona, tapizados con una preciosa guarnición procedente de Babilonia.

Toda esa exuberancia contrasta vivamente con la destrucción de la que se va a hablar en seguida. Véase Tácito, *Hist.* 5. 8,1, donde el historiador romano describe el fastuoso lujo que invadía todo el templo: «*illic immensae opulentiae templum*». Cf. 2 Mac 3,2-8.

v. 6. *Eso que contempláis*

La construcción se interpreta como un anacoluto con *accusativus pendens*. Véase BDF § 466.1; cf. Hch 7,40c. Algunos códices (D, L, Ψ) omiten el pronombre relativo *ha*, con lo que se complica aún más el análisis de la expresión griega. Véanse I, 208-209.

Llegará un día

Literalmente: «llegarán días». Véanse las notas exegéticas a Lc 5,35; 17,22; 19,43. La adición de la redacción de Lucas enfatiza la inminencia de la predicción.

No quede piedra sobre piedra

Así de absoluta será la destrucción de un templo tan magnífico y espectacular como el construido por Herodes. Cf. Lc 19,44, con la respectiva nota

exegética. Según el testimonio de Flavio Josefo (*Bell.* 6. 4,5 § 250), «desde hacía tiempo, Dios había condenado ese edificio a ser pasto de las llamas; ahora al cabo de los años, ha llegado el día fatídico, el día diez del mes Loüs (29 de agosto del año 70 d.C.), el día en que, antiguamente, había sido incendiado por el rey de Babilonia» (día 10 del mes hebreo Ab; cf. Jr 52,12-13 [pero cf. 2 Re 25,8]). Sobre algunos oráculos proféticos del Antiguo Testamento, cf. Jr 7,1-14; 22,5. Algunos códices (א, B, L, f^{13}) añaden el adverbio *hōde* («aquí»); pero sin duda se trata del intento de un copista por armonizar el texto de Lucas con el de Mt 24,2. El códice D amplía el texto a la manera típica de la tradición textual llamada «occidental». Véase TCGNT 172.

v. 7. *Ellos le preguntaron*

Se interpreta como una referencia a *tines* («algunos») que se mencionan en el v. 5, es decir, algunos de los que escuchaban la enseñanza de Jesús.

Maestro

Véanse las notas exegéticas a Lc 3,12; 7,40. Véase también I, 366-367. El título procede de Mc 13,1, aunque Lucas lo pospone a este lugar.

¿Cuándo va a ocurrir eso?

Aquí y más adelante, en el mismo versículo, el pronombre *tauta* («estas cosas») se refiere claramente a la destrucción del templo. Con permiso de I. H. Marshall (*Luke*, 761, 762), la expresión no incluye «las últimas realidades», porque el texto de Lucas no hace referencia a ellas. La redacción de Lucas cambia la pregunta formulada en la recensión de Marcos: «¿Cuál será la señal de que *todo* esto *está para cumplirse*?» (Mc 13,4b). La formulación de Lucas hace referencia directa a acontecimientos que, en sí mismos, no pertenecen al *eschaton*. Véase H. Conzelmann, *Theology*, 126.

La pregunta funciona como trampolín para el discurso escatológico propiamente dicho.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL SOBRE EL DISCURSO ESCATOLÓGICO EN LA RECENSIÓN DE LUCAS

Agua Pérez, A. del, «Deráš lucano de Mc 13 a la luz de su "Teología del Reino": Lc 21,5-36»: «RstBíb» 39 (1981) 285-313.

Bartsch, H. W., *Wachet aber zu jeder Zeit! Entwurf einer Auslegung des Lukasevangeliums* (H. Reich, Hamburg-Bergstedt 1963) 118-123.

Braumann, G., «Das Mittel der Zeit: Erwägungen zur Theologie des Lukasevangeliums»: ZNW 54 (1963) 117-145, especialmente 140-144.
Conzelmann, H., «Geschichte und Eschaton nach Mc 13»: ZNW 50 (1959) 210-221.
—, *Theology*, pp. 125-136.
Cotter, A. C., «The Eschatological Discourse»: CBQ 1 (1939) 125-132, 204-213.
Dupont, J., *Distruzione del tempio e fine del mondo: Studi sul discorso di Marco 13* (Edizioni Paoline, Roma 1979).
—, «Les épreuves des chrétiens avant la fin du monde: Lc 21,5-19»: «*AsSeign*» 64 (1969) 77-86.
Feuillet, A., «Le discours de Jésus sur la ruine du Temple d'après Marc XIII et Luc XXI, 5-36»: RB 55 (1948) 481-502; 56 (1949) 61-92.
Flender, H., *St. Luke*, pp. 107-117.
Flückiger, F., «Die Redaktion der Zukunftsrede in Mark 13»: TZ 26 (1970) 395-409.
Flusser, D., «Nbw'h 'l šḥrwr Yrwšlym bbryt hḥdšh (The Liberation of Jerusalem: A Prophecy in the New Testament», *Zalman Shazar Volume*, Eretz-Israel 10 (Israel Exploration Society, Jerusalem 1971) 226-236 (+xvii).
Gaston, L., «Sondergut und Markus-Stoff in Luk 21»: TZ 16 (1960) 161-172.
—, *No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, NovTSup 23 (Brill, Leiden 1970) 8-64, 355-369.
Geiger, R., *Die lukanischen Endzeitsreden: Studien zur Eschatologie des Lukas Evangeliums*, Europäische Hochschulriften 23/16 (H. Lang, Bern 1973 y P. Lang, Frankfurt 1973) 149-258.
Grässer, E., *Parusieverzögerung*, pp. 152-170.
Grayston, K., «The Study of Mark XIII»: BJRL 56 (1973-1974) 371-387.
Hartman, L., *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par.*, ConB, NT ser. 1 (Gleerup, Lund 1966) 226-235.
Kaestli, J. D., «Luc 21,5-36: L'Apocalypse synoptique», *L'Eschatologie*, 41-57.
Kümmel, W. G., *Promises and Fulfilment*, pp. 95-104.
Lagrange. M.-J., «L'Avènement du Fils de l'Homme»: RB 3 (1906) 382-411, 561-574.
Lambrecht, J., «Die Logia-Quellen von Markus 13»: Bib 47 (1966) 321-360.
—, «Die "Midrasch-Quelle" von Mk 13»: Bib 49 (1968) 254-270.
—, «Redactio sermonis eschatologici»: VD 43 (1965) 278-287.
—, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse: Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, AnBib 28 (Biblical Institute, Roma 1967).
Lattanzi, H., «Eschatologici sermonis Domini logica interpretatio (Mt 24,1-36; Mc 13,1-37; Lc 21,5-35)»: «Divinitas» 11 (1967) 71-92.
Manson, T. W., *Sayings*, pp. 323-337.

Marxsen, W., *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel* (TN: Abingdon, Nashville 1969) 151-206, especialmente 190-198.

Nicol, W., «Tradition and Redaction in Luke 21»: «Neotestamentica» 7 (1973) 61-71.

Oñate, J. A., «El "reino de Dios", ¿tema central del discurso escatológico?»: «EstBíb» 4 (1945) 15-34, 163-196, 421-446; «EstBíb» 5 (1946) 101-110.

Parsch, P., «Un discours de Jésus», en *Apprenons à lire la Bible* (Desclée de Brouwer, Paris 1956) 166-172.

Perrot, C., «Essai sur le discours eschatologique (Mc XIII, 1-37; Mt XXIV, 1-36; Lc XXI, 5-36)»: RSR 47 (1959) 481-514.

Pesch, R., *Naherwartungen: Tradition und Redaktion in Mk 13* (Patmos, Dusseldorf 1968).

Robinson, W. C. (h), *Der Weg des Herrn* (H. Reich, Hamburg-Bergstedt 1964) 47-50, 64-66.

Walter, N., «Tempelzerstörung und synoptische Apocalypse»: ZNW 57 (1966) 38-49.

Walvoord, J. F., «Christ's Olivet Discourse on the Time of the End: Prophecies Fulfilled in the Present Age»: Bsac 128 (1971) 206-214.

Zmijewski, J., *Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums: Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21,5-36 und Lk 17,20-37*: BBB 40 (Hanstein, Bonn 1972) 43-325, 541-572.

—, «Die Eschatologiereden Lk 21 und Lk 17: Überlegungen zum Verständnis und zur Einordnung der lukanischen Eschatologie»: «BibLeb» 14 (1973) 30-40.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 21,5-7

Meyer, R., *Der Prophet aus Galiläa: Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien* (Hinrichs, Leipzig 1940; reeditado por Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970) 16-18.

Vielhauer, P., *Oikodome: Aufsätze zum Neuen Testament, Band 2* (Theologische Bücherei 65, G. Klein (ed.); C. Kaiser, München 1979) 59-66.

138. SEÑALES PRECURSORAS DEL FIN (21,8-11)

21 [8] Jesús respondió:
—Cuidado con dejaros extraviar; porque van a venir muchos usando mi nombre y diciendo «ése soy yo» y «el momento está cerca». No los sigáis. [9] Cuando oigáis estruendo de batallas y de revoluciones, no tengáis pánico, porque eso *tiene que suceder*[a] primero, pero el fin no será inmediato.
[10] Y añadió:
—*Se alzará nación contra nación*[b] y reino contra reino; [11] y habrá grandes terremotos, y hambres y epidemias en diversos lugares; y se verán grandes portentos en el cielo.

[a] Dn 2,28. [b] 2 Cr 15,6; Is 19,2.

COMENTARIO GENERAL

El discurso escatológico propiamente dicho empieza con esta perícopa (Lc 21,8-11). Será un monólogo de Jesús, sin preguntas que interrumpan el ritmo del pensamiento; con sólo un par de breves introducciones narrativas del propio evangelista (vv.10.29).

En la primera parte del discurso, Jesús afirma que aparecerán falsos profetas que, en su nombre, profetizarán guerras y revoluciones, naciones que se alzan unas contra otras, y cataclismos de la naturaleza. «Pero el fin no se producirá de inmediato» (v. 9c). Aunque se mencionan cataclismos políticos y cósmicos, no deben interpretarse como referencia a cualquiera otra cosa que no sea la destrucción de Jerusalén y de su templo. Es verdad que la perspectiva se ensancha, pero sólo del templo (mencionado en la perícopa anterior) a la ciudad; un horizonte aún más amplio no aparecerá hasta el v. 26: «lo que se le viene encima

al mundo». El impacto de este pasaje es negativo; se trata de una amonestación dirigida al lector para que no se deje extraviar por los tremendos acontecimientos políticos y cósmicos que van a producirse.

Sobre la relación de esta perícopa con Mc 13,5-8, véase el comentario general a Lc 21,5-7; cf. Mt 24,4-8.

El discurso propiamente dicho se puede dividir en dos grandes partes:

1) vv. 8-24: Señales precursoras del fin de Jerusalén:
   a) vv. 8-11: Señales precursoras del fin.
   b) vv. 12-19: Advertencias sobre la futura persecución.
   c) vv. 20-24: Ruina de Jerusalén.
2) vv. 25-36: Señales precursoras del fin del mundo:
   a) vv. 25-28: Venida del Hijo del hombre.
   b) vv. 29-33: Parábola de la higuera.
   c) vv. 34-36: Exhortación conclusiva a la vigilancia.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, los vv. 8-11 constituyen una colección de dichos de Jesús de carácter profético e incluso amenazadores, revestidos de lenguaje apocalíptico (especialmente, en los vv. 9-11). R. Bultmann (HST 125) piensa que esto es el comienzo de una «edición cristiana de la apocalíptica judía». Véase, sin embargo, I. H. Marshall, *Luke*, 761-762.

En este pasaje del evangelio según Lucas, Jesús advierte a sus oyentes que no deben dejarse extraviar por algunos que se presentarán usando su nombre para anunciar la terible destrucción del templo en un futuro no muy lejano (recuérdense las palabras del otro Jesús, hijo de Ananías, citadas en el comentario general a Lc 19,41-44). El término *kairos*, empleado por esa gente, no debe confundirse con un tiempo realmente crucial. (Cf. Lc 9,49; Hch 8,9-24).

Para hablar de guerras y revoluciones, de naciones recíprocamente enfrentadas y de reinos mutuamente hostiles, Jesús emplea un lenguaje apocalíptico. En alusión a Dn 2,28, subraya que esos fenómenos «deberán producirse» antes, para luego añadir con el mayor énfasis que «el fin (de Jerusalén) no se producirá de inmediato». Y continúa su descripción apocalíptica con una serie de alusiones al Antiguo Testamento, en concreto, a Is 19,2 (parte del oráculo contra Egipto) y a 2Cr 15,6 (descripción que hace el profeta Azarías de la desgracia a la que Dios redujo a Israel, que «un tiempo vivió sin Dios verdadero»). Se produ-

cirán catástrofes nacionales y políticas, cataclismos de carácter cósmico (terremotos, hambres, epidemias, portentos en el cielo, señales espantosas); todo expresado con gran viveza en conceptos apocalípticos. No se puede evitar una vaga reminiscencia de Ez 38,19-22, en su oráculo contra Gog y el territorio de Magog.

También Flavio Josefo utiliza ese mismo lenguaje en su descripción del incendio que arrasó el templo de Jerusalén: «Muchos de los que poco a poco iban muriéndose de hambre y habían perdido ya hasta el habla, al ver el templo en llamas, cobraron fuerzas para lamentarse a gritos. En toda Perea y las montañas circunvecinas resonaron aquellos alaridos, intensificando así el clamor de la desesperación» (*Bell.* 6. 5,1 § 274). También cuenta Flavio Josefo que unas seis mil personas que se habían refugiado en los pórticos del templo, engañados por un «falso profeta que aquel mismo día había recorrido la ciudad anunciado que Dios mandaba a todos ir al templo para recibir allí una señal de salvación», «perecieron abrasadas» (*Bell.* 6. 5,2 § 285). Fueron engañados por charlatanes y presuntos mensajeros de Dios, hasta el punto de no creer «en los evidentes portentos que pronosticaban la ruina que iba a producirse [...]. Así sucedió, cuando una estrella en forma de espada se detuvo sobre la ciudad, y un cometa estuvo fijo durante un año» (*Bell.* 6. 5,3 § 288-289). Y Josefo prosigue enumerando presagios ominosos (luces que aparecían en el santuario, una vaca que parió un cordero) que precedieron a la completa destrucción.

Cuando esos falsos profetas, esos portentos, esas señales siniestras se asocian con la destrucción histórica del templo de Jerusalén, resulta bastante lógico pensar que, en la mente de Lucas, ese «fin» del que habla en el v. 9 bien pudo ser el de Jerusalén y el de su templo. Por eso, no creemos necesario que, en este momento del discurso escatológico de Jesús según la redacción de Lucas, haya que hacer referencia al fin del mundo, como piensa habitualmente la mayoría de los comentaristas.

NOTAS EXEGÉTICAS

Cuidado con dejaros extraviar

Es decir, que no os engañen los falsos profetas o charlatanes, como a aquellos seis mil habitantes de Jerusalén, cuando se produjo el incendio del templo (véase el comentario general). El verbo *planan* («extraviar»), que no

aparece más que aquí en los escritos de Lucas; tiene la connotación de desviarse, apartarse de la verdad o de la fidelidad. Cf. Jn 7,47; 1 Cor 15,33. Lucas sustituye la introducción de Marcos por un comienzo a su propio aire.

Van a venir muchos usando mi nombre

Literalmente: «en mi nombre». Véase la nota exegética a Lc 9,48. Jesús se refiere a la gente que se presentará después de su ascensión. Recuérdese Lc 5,35, donde Jesús ya habló de su marcha («el novio les será arrebatado»). Los seguidores de Jesús deberán evitar a todo profeta que carezca de legítimas credenciales.

Sobre la proliferación de falsos profetas en Palestina durante el siglo I d.C., cf. Hch 5,36-37; 21,38. Véase Flavio Josefo, *Ant.* 18, 4,1 § 85-87; 20. 5,1 § 97-99; 20, 8,6 § 169-172. Véase también R. Meyer, TDNT 6, 826-827. No hay que interpretar esta advertencia como alusión a falsos mesías o anticristos; la formulación no permite referencias específicas.

«*Ése soy yo*»

Los impostores se presentarán como si fueran representantes de Jesús, porque él ya ha insinuado que volverá. Cf. Lc 12,35-48; 19,11-27. En la recensión de Mateo (Mt 24,5, inspirado en Mc 13,5), el intruso se presenta explícitamente como el Mesías: «Yo soy el Mesías». Sin embargo, aunque en los escritos de Lucas se dice literalmente: «Ese mismo Jesús que ha sido llevado al cielo volverá como lo habéis visto maarcharse» (Hch 1,11), aquí no se hace referencia a falsos Mesías. Cf. Jn 4,25-26. Véase W. Manson, «The "*egō eimi*" of the Messianic Presence in the New Testament», en JTS 48 (1947) 137-145.

«*El momento está cerca*»

Ése será el mensaje de los falsos profetas, pero no habrá que creerles. Es posible que esta adición redaccional de Lucas implique una alusión a Dn 7,22: «porque ya había llegado el tiempo...», que los LXX traducen: *ho kairos edothē*, y Teodoción: *ho kairos ephthasen*. Con todo, cf. Mc 1,15: *peplērōtai ho kairos kai ēngiken hē basileia* («Se ha cumplido el tiempo y el Reino [de Dios] está cerca»); Ap 1,3: *ho gar kairos engys* («El momento [está] cerca»); cf. Ap 22,10. Lucas ha añadido esta expresión típicamente apocalíptica para subrayar la negativa de Jesús en el v. 9b. Pero no habrá que fiarse de esos falsos profetas.

No los sigáis

Es decir, no os dejéis encandilar por la retórica y las florituras de esos impostores.

v. 9. *Cuando oigáis estruendo de batallas y de revoluciones*

Se hace referencia a señales del tiempo de la Iglesia sometida a toda clase de tensiones. Lucas sustituye los «rumores de guerra» (de Mc 13,7a) por «revoluciones» (*akatastasias*) probablemente como reflejo del primer levantamiento judío contra la ocupación romana (66-70 d.C.), que desembocó en una guerra abierta. La idea de «guerra» es uno de los elementos típicos de la apocalíptica. Cf. Dn 11,20.25.44; *Milhamá* («Manuscrito de la Guerra») de Qumrán; Ap 6,3-4; 9,9; 12,7; 4 Esd 13,31. La duplicidad «batallas y revoluciones» podría incluso referirse a la rápida sucesión de emperadores romanos entre Nerón y Vespasiano. Véase JBC art. 75 § 161.

No tengáis pánico

Lucas sustituye la expresión de Marcos *mē throeisthe* por el septuagintismo *mē ptoēthēte* (cf. 2 Cr 32,7; Dt 31,6; Jr 1,17; Ez 3,9).

Eso tiene que suceder primero

«Eso» se refiere a la aparición de impostores y al estallido de cataclismos nacionales y políticos.Lucas toma de Mc 13,7c la expresión *dei genesthai* (alusión a Dn 2,28), pero añade *gar tauta* («porque esas cosas») y el adverbio *prōton* («primero», «antes»). En este caso, *tauta* se refiere no al v. 7, sino a los fenómenos reseñados inmediatamente antes, en los vv. 8-9. La *necesidad* de esos acontecimientos históricos es también un elemento típico de la apocalíptica y cuadra perfectamente con el significado que la historia de salvación adquiere en el evangelio según Lucas. Véase I, 301. La adición del adverbio *prōton* se explicará por la modificación redaccional que introduce Lucas en el v. 9d. Sobre la supresión de *archē odinōn tauta* («eso es el principio de los dolores», o «ésos son los primeros dolores»: Mc 13,8c), véase el comentario general a los vv. 5-7.

Pero el fin no será inmediato

En el contexto de la redacción de Lucas, el «fin» se refiere únicamente a la destrucción de Jerusalén y del templo, de lo que Jesús habló en el v. 6. Entenderlo como referencia al fin del mundo es trasladar al contexto lucano matizaciones propias de Marcos y de Mateo. Hay que insistir en este aspecto, a pesar de lo que piensan G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 418; J. Dupont, *Distruzione*, 63-64; I.H. Marshall, *Luke*, 764; y otros. No sucede aquí lo mismo que en Lc 17,25 o en la referencia de Pablo en 2 Tes 2,3 y 1 Cor 15,24. Con permiso de E. Grässer (*Parusieverzögerung*, 158), el cambio del adverbio

oupō («todavía no») de Mc 13,7 por *ouk eutheōs* («no de inmediato») no se ha introducido para establecer una distancia entre las señales (revoluciones y destrucción del templo) y el contexto escatológico de la parusía. Tanto *prōton* como *ouk eutheōs* sirven de preparación para la próxima perícopa en la que Jesús advierte a sus seguidores que incluso antes del «fin» de Jerusalén se desatarán persecuciones que ellos tendrán que afrontar. Sobre la utilización de *eutheōs* en el tercer evangelio véase la nota exegética a Lc 17,7.

v. 10. *Y añadió*

Esta adición redaccional no sugiere necesariamente el recurso a una fuente autónoma. La forma se asemeja a Lc 6,5; 19,22; Hch 12,8. Su única función consiste en separar los nuevos cataclismos políticos y cósmicos de los precedentes. Por otro lado, no implica una transición a los acontecimientos escatológicos; lo que sigue en los vv. 10bc-11 presenta el contexto en el que se desarrollarán las futuras persecuciones.

Se alzará nación contra nación

Es probable que se haga alusión a 2 Cr 15,6 que los LXX traducen: *kai polemēsei ethnos pros ethnos kai polis pros polin* («luchará nación contra nación y ciudad contra ciudad», perfecta traducción del original hebreo). Ese contraste podría reflejar también Is 19,2, según el texto masorético: «Azuzaré egipcios contra egipcios», que los LXX cambian a la tercera persona del plural: *egerthēsontai Aigyptioi ep' Aigyptious* («se levantarán egipcios contra egipcios»).

Reino contra reino

Cf. 4 Esd 13,31.

v. 11. *Grandes terremotos y hambre y epidemias*

Posible alusión a Ez 38,19: *estai seismos megas epi gēs Israēl* («se producirá un gran terremoto en la tierra de Israel»), seguido en los vv. 20-22 de la descripción de otros cataclismos. En la tradición profética del Antiguo Testamento es frecuente ese rasgo apocalíptico. Cf. Ag 2,6; Is 5,13-14 (según la versión de los LXX); cf. Ap 6,12; 8,5; 11,13.19; 16,18. La redacción de Lucas añade *loimoi* («epidemias»), probablemente por influencia de la pareja literaria griega: *loimoi kai limoi*. Véase Hesíodo, *Op.*, 243: Tucídides, *Hist.* 2. 54; cf. TestXIIJud 23,3; OrSib 8. 175. En la historia del período de la Iglesia, compuesta por el propio Lucas, se mencionan «una gran carestía» en tiempos del emperador Claudio (Hch 11,28) y un terremoto (Hch 16,26).

Y grandes portentos en el cielo

La redacción de Lucas sustituye de este modo la frase de Marcos: «Ésos son los primeros dolores» (Mc 13,8), que probablemente es un rasgo apocalíptico más expresivo. La sustitución de Lucas se alinea con la descripción que ofrece Flavio Josefo de la estrella y del cometa como señales del incendio del templo de Jerusalén. Compárese con la descripción de la invasión de Jerusalén por Antíoco IV Epífanes, en 2 Mac 5,2-3, o con OrSib 3. 796-808.

Algunos códices alteran el orden de las palabras, pero sin afectar al significado del texto.

139. ADVERTENCIAS SOBRE LA FUTURA PERSECUCIÓN (21,12-19)

21 [12] Pero antes de que esto ocurra, os echarán mano y os perseguirán; os llevarán a las sinagogas y a la cárcel, y os conducirán ante reyes y gobernadores por causa de mi nombre; [13] así tendréis ocasión de dar testimonio. [14] Por tanto, meteos en la cabeza que no tenéis que preparar vuestra defensa, [15] porque yo os daré palabras tan acertadas que ningún adversario os podrá hacer frente o contradeciros. [16] Hasta vuestros padres y hermanos, parientes y amigos os entregarán y os harán morir a algunos. [17] Todos os odiarán por causa mía, [18] pero no perderéis ni un pelo de la cabeza. [19] Con vuestro aguante conseguiréis la vida.

COMENTARIO GENERAL

El discurso de Jesús continúa con una serie de advertencias sobre la persecución que tendrán que afrontar sus seguidores antes de que llegue el «fin» de Jerusalén y de su templo (Lc 21,12-19). Pero las advertencias se convierten en seguida en promesa de victoria.

Sobre la relación de esta perícopa con Mc 13,9-13, véase el comentario general a Lc 21,5-7. Cf. Mt 24,9-14.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, estos versículos contienen nuevos dichos proféticos y exhortativos de Jesús, ahora sin tintes apocalípticos.

Al añadir «antes de que esto ocurra», la redacción de Lucas pospone determinados acontecimientos asociados con ese «fin» que se contempla en los v. 9d (véase HST 123). El evangelista deja bien claro que la futura persecución precederá a la destrrucción de la ciudad y del templo. A modo de contexto de esa interpretación del discurso, tal como lo presenta el evangelio según Lucas, se podrían aducir algunos pasajes de la propia obra lucana, por ejemplo, Hch 4,16-18; 8,1b-3; 12,1-5, donde

se relatan esas persecuciones. Cf. 1 Tes 2,14; Gál 1,13. De ese modo, esta parte del discurso describe la condición de la *ecclesia pressa* (por utilizar la terminología de H. Conzelmann [cf. p. 182]), es decir, el período de la Iglesia sometida a tensiones de toda clase.

La descripción que hace Jesús de la futura persecución de los suyos la presenta como procedente del ámbito judío y del mundo pagano, tanto en las sinagogas como en las cárceles, y ante reyes y gobernadores. Y todo sucederá a causa de «su nombre». Esas persecuciones serán para los discípulos de Jesús la ocasión de «dar testimonio» de que son auténticos «cristianos» (cf. Hch 11,26). A pesar de la interpretación de G. Schneider (*Evangelium nach Lukas*, 419), los discípulos de Jesús no van a dar testimonio «a causa del evangelio», porque eso sería introducir en este pasaje de la obra de Lucas, que evita cuidadosamente el uso del término «evangelio», una interpretación procedente de la recensión de Marcos (véanse I, 247). El *martyrion* al que se refiere Jesús no es aún el «martirio», según la posterior interpretación del término; pero no cabe duda que este pasaje contribuyó en gran manera a darle ese sentido.

En la perspectiva de la persecución, Jesús exhorta a sus seguidores a que no se preocupen por lo que habrán de alegar en su defensa ante la autoridad judía o pagana, porque él mismo —no el Espíritu, como en Mc 13,11 (cf. Mt 24,20)— les dará palabras tan acertadas que podrán dejar confusos a sus propios jueces. En esta recomendación de Jesús resuena la que se consigna en Lc 12,11-12. Las palabras que Jesús pondrá en boca de sus seguidores serán tales que sus adversarios se verán incapaces de contradecirles o de sacar adelante su condena. Lo que aquí se implica es que, en esas comparecencias, la victoria final será de los discípulos.

Además, Jesús advierte a sus seguidores que la persecución vendrá no sólo de la autoridad externa, judía o pagana, sino incluso de su gente. Miembros de sus propias familias, y hasta buenos amigos, se volverán en su contra por llevar el «nombre» de Jesús. Es más, la persecución no se limitará a un mero encarcelamiento, sino que llegará —al menos, para algunos de ellos— incluso a la muerte. Y la razón será siempre la misma: el odio por causa de «mi nombre» (v. 17).

Pero la exhortación de Jesús contempla una nueva victoria de sus seguidores, que se expresa en un proverbio: «No perderéis ni un pelo de la cabeza», con resonancias de Lc 12,7. Y la razón es que «con su aguante conseguirán la vida», es decir, demostrarán que son semilla sembrada en

terreno fértil, y que con su aceptación noble y generosa producirán una abundante cosecha, es decir, una vida auténtica. Cf. Lc 8,15.

Esta sección exhortativa del discurso escatológico explica por qué los elementos apocalípticos aparecen en otras partes del discurso. La literatura apocalíptica surgió y se desarrolló a partir de una matriz veterotestamentaria como literatura de persecución que pretendía infundir esperanza en las víctimas. Esta perícopa, en particular, se adapta perfectamente al carácter parenético de ese género literario.

NOTAS EXEGÉTICAS

21 v.12. *Pero antes de que esto ocurra*

Esta adición de la redacción de Lucas reitera lo dicho en el v. 9d: «el fin no será inmediato». Con esta reiteración, Lucas deja bien claro que habrá muchos acontecimientos que precedan al «fin» de la ciudad de Jerusalén y de su templo.

Os echarán mano

La expresión denota una actitud agresiva, como en Lc 20,19. Véase la correspondiente nota exegética.

Os perseguirán

El verbo *diôkein*, cuyo significado normal es «perseguir», tiene aquí una connotación religiosa (como en Lc 11,49; Hch 7,52) que implicaría un hostigamiento social y político por la fidelidad a los principios religiosos. Véase O. Knoch, EWNT 1., 816-819.

Os llevarán a las sinagogas y a la cárcel, y os conducirán ante reyes y gobernadores.

La redacción de Lucas añade *phylakas* («prisiones», «cárcel»). La primera pareja de términos podría referirse a la persecución por parte de los judíos, mientras que la segunda haría referencia a la persecución de las autoridades paganas. Véanse las notas exegéticas a Lc 12,11; 4,15. Pero, teóricamente, también podría ser que «cárcel» se refiriera al encarcelamiento por parte de los paganos, igual que «reyes» podría hacer referencia a gobernantes judíos, por ejemplo, el rey Herodes Agripa. Cf. Hch 12,1-11; 25,13-26,32. En cuanto a «gobernadores» (*hēgemones*), es casi seguro que se refiere a gobernantes paganos, por ejemplo, Félix (Hch 23,24-24,27) y Porcio Festo (Hch 24,27-

26,32). En este caso, la persecución sufrida por Esteban, Pedro, Santiago y Pablo en el libro de los Hechos de los Apóstoles serían una ilustración de los cristianos perseguidos en el período de la Iglesia, aun antes de la destrucción de Jerusalén y del templo.

Por causa de mi nombre

La redacción de Lucas retoca el texto de Mc 13,9, que dice simplemente *heneken emou* («a causa de mí», «por mi causa»). Sin duda, hay un influjo de Mc 13,13 y, posiblemente, de Mc 13,6. Pero habrá que recordar el énfasis que pone Lucas en el «nombre de Jesús» en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Véase la nota exegética a Lc 9,49; cf. Hch 9,16.

v. 13. *Así tendréis ocasión de dar testimonio*

Es decir, seréis llamados a actuar de un modo que sirva de testimonio (de vuestra fidelidad a mí, a mi mensaje y a mi persona, o de lo que vosotros sois realmente). Se trata de un desarrollo redaccional de la expresión de Mc 13,9d: *eis martyrion autois* («daréis testimonio ante ellos»; compárese con Lc 5,14, donde aparece la misma expresión, pero con distinto significado). Después de retocar la expresión de Marcos en línea con su propio énfasis en el «testimonio» (véase, I, 410-411), Lucas omite el texto de Mc 13,10. Véase el comentario general a Lc 21,5-7. Sin embargo (a pesar de lo que piensa H.-W. Bartsch, *Wachtet aber*, 121), Lucas no ha suprimido el texto de Mc 13,10 para no tener que acentuar las inminentes expectativas del fin, sino que simplemente ha evitado hacer mención expresa del «evangelio».

El verbo *apobainein* significa propiamente «marcharse»; pero se emplea figurativamente para expresar el «resultado» de algunas iniciativas (BAGD 88).

v. 14. *No tenéis que preparar vuestra defensa*

Compárese con Lc 12,11. El verbo *promeletān* es un término técnico para referirse al hecho de aprender de memoria un discurso antes de pronunciarlo realmente. Véase Aristófanes, *Eccles.*, 117.

v. 15. *Yo os daré palabras tan acertadas*

Literalmente: «os daré boca y sabiduría». La redacción de Lucas sitúa enfáticamente al principio de la frase el pronombre personal *egō*, al sustituir la mención del «Espíritu Santo» (Mc 13,11s.) por la presentación del propio Jesús como origen de esa asistencia a sus discípulos perseguidos. No obstante, en Lc 12,12 (un duplicado de este pasaje), se menciona expresamente el «Es-

píritu Santo». Los seguidores de Jesús hablarán como Esteban, con elocuencia y sabiduría. Cf. Hch 6,10. En el estadio III de la tradición evangélica, la redacción de Lucas atribuye a Jesús resucitado la promesa de que será él mismo quien conceda a los suyos el don de la sabiduría, igual que les enviará lo que su Padre les ha prometido («la promesa del Espíritu»: Hch 2,33).

Que ningún adversario os podrá hacer frente o contradeciros

El triunfo del testimonio es evidente, igual que en el v. 18. En su reformulación del texto de Mc 13,11, Lucas reflexiona sobre la realidad de la evangelización del Mediterráneo oriental y los espléndidos resultados de la difusión de la palabra, según el libro de los Hechos.

v. 16. *Hasta vuestros padres y hermanos, parientes y amigos os entregarán*

La primera pareja de términos, «padres» y «hermanos», ya apareció en Lc 18,29. Ahora, Lucas crea una segunda pareja, mediante la adición de «amigos». Recuérdese el mismo caso en el v. 12. El códice G omite «y hermanos». La alusión a Miq 7,6, que se detecta en Mc 13,12, se omite en la redacción de Lucas aunque no se sabe bien por qué.

Y os harán morir a algunos

Así sucede en la historia del período de la Iglesia, según el libro de los Hechos de los Apóstoles, con Esteban (Hch 7,54-60) y con Santiago, hijo de Zebedeo (Hch 12,1-2).

v. 17. *Todos os odiarán por causa mía*

Reproducción literal del texto de Mc 13,13. En este caso, la extensión a «todos» no es peculiar de Lucas, aunque es verdad que el evangelista pretende establecer un contraste entre la pareja «parientes y amigos» y todos los demás que no pertenecen a ese círculo tan estrecho.

v. 18. *Pero no perderéis ni un pelo de la cabeza*

Es un modo de decir que Dios protegerá a los suyos en medio de la persecución. Esta adición de Lucas, tomada probablemente de «L», es un duplicado de Lc 17,2 (= Mt 10,30). Su carácter de proverbio se puede deducir de Hch 27,34; 1 Sm 14,45; 2 Sm 14,11; 1 Re 1,52. Sin embargo, este versículo crea una cierta tensión respecto al v. 16b, donde Jesús predice que algunos de sus seguidores experimentarán la muerte. No es cierto, ni mucho menos, que

haya que entenderse este versículo en sentido espiritual (como afirma, por ejemplo, E. E. Ellis, *Gospel of Luke*, 244: «Aunque sean conducidos a la "muerte", no "perderán" ni un solo pelo»). Simplemente, se trata de un caso más de la relativa laxitud con que Lucas coordina elementos tomados de diversas fuentes.

v. 19. *Con vuestro aguante conseguiréis la vida*

Literalmente: «Con vuestro aguante coseguid [en imperativo] la vida». La condición para conseguir la vida no es *hypomonē*, entendida simplemente como «paciencia», sino un «aguante» firme y duradero. Así se consigue la verdadera vida. Sobre el sentido de *psychē* como «vida», véase la nota exegética a Lc 9,24.

La lectura más fiable es aquí el aoristo de imperativo *ktēsasthe* («conseguid»), según los códices ℵ, D, K, L, R, W, Ψ, 063, f^1, y la tradición textual «koine», mientras que otros códices (A, B, Θ, f^{13}) y las antiguas versiones leen el futuro de indicativo *ktēsesthe* («conseguiréis»). A este propósito, habrá que observar que Lucas no sigue el texto de Mc 13,13b («el que resista hasta el final»), porque en esta sección del discurso ha eliminado la perspectiva escatológica.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 21,12-19

Fuchs, A., *Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas: Ein Beitrag zur Quellenkritik*, AnBib 49 (Biblical Institute, Roma 1971) 37-44, 171-191.

Giblet, J., «Les promesses de l'Esprit et la mission des apôtres dans les évangiles»: Irénikon 30 (1957) 5-43, especialmente 17-19.

Grässer, E., *Parusieverzögerung*, 158-161.

Hartman, L., *Testimonium linguae: Participial Constructions in the Synoptic Gospel: A Linguistic Examination of Luke 21,13*, ConNT 19 (Gleerup, Lund 1963) 36-45, 57-75.

Manson, T. W., *Sayings*, 326-328.

Mahoney, M., «Luke 21:14-15: Editorial Rewriting or Authenticity?»: ITQ 47 (1980) 220-238.

140. LA DEVASTACIÓN DE JERUSALÉN (21,20-24)

21 [20] Cuando veáis a Jerusalén sitiada por ejércitos, sabed que está
cerca su devastación. [21] Entonces, los que estén en Judea, que huyan a la
sierra; los que estén en la ciudad, que se alejen; los que estén en el cam-
po, que no vuelvan a la ciudad; [22] porque serán *días de escarmiento*[a] en
que se cumplirá todo lo que está escrito. [23] ¡Ay de las mujeres que estén
encinta o criando en aquellos días! Porque habrá una necesidad tremen-
da en esta tierra y un castigo para este pueblo. [24] *Caerán a filo de espa-
da*[b], los llevarán cautivos *a todas las naciones*[c]. *Jerusalén será pisoteada
por los paganos*[d], hasta que la época de los paganos llegue a su término.

[a] Os 9,7. [b] Eclo 28,18. [c] Dt 28,6. [d] Zac 12,3.

COMENTARIO GENERAL

En el curso de su reflexión escatológica, Jesús se centra en la ciudad de Jerusalén y predice su devastación y aniquilamiento (Lc 21,20-24). El panorama que se cierne sobre la ciudad es más bien sombrío, pero Jesús lo aborda deliberadamente.

Esta parte del discurso es una revisión radical del texto de Mc 13,14-20 (véase el comentario general a Lc 21,5-7; cf. Mt 24,15-22).

Por lo que se refiere a la historia de las formas, estos versículos contienen nuevos dichos proféticos de Jesús (véase HST 123). Es muy dudoso que Jesús los pronunciara tal como se reseñan en el evangelio según Lucas, pues se percibe un extenso trabajo de redacción y composición por parte del evangelista.

Jesús vuelve al tema del «fin» (Lc 21,9d) y predice cómo Jerusalén se va a ver «sitiada por ejércitos» que dejarán su inconfundible marca de devastación por toda la ciudad santa. Los que estén dentro de ella

no tendrán escapatoria (v. 21). En los v. 22, los «días de escarmiento», en alusión a Os 9,7, ofrecen una explicación del «fin». Eso aclara por qué los residentes en la ciudad deberán huir de ella, y no volver a entrar. Por otra parte, Jesús predice el desastre que se abatirá sobre las mujeres que por entonces estén encinta o amamantando a sus hijos. La expresión «en aquellos días» deja bien clara la referencia histórica de la que habla Jesús. Incluso en la recensión de Marcos, el empleo de esa misma frase debe entenderse como referencia a la catástrofe que se va a abatir sobre Jerusalén. «Porque habrá una necesidad tremenda en esta tierra y un castigo para *este* pueblo» (v. 23b). Por desgracia, no se explica en qué van a consistir esa necesidad y ese castigo; de modo que sólo cabe especular sobre su manifestación concreta. Con todo, el lector del evangelio según Lucas no podrá menos de relacionar esa predicción con las palabras que pronuncia el anciano Simeón en el relato de la infancia de Jesús sobre «la caída... de muchos en Israel» (Lc 2,34), con la reacción de Jesús frente a la hostilidad de sus compatriotas (Lc 4,29), o incluso con las palabras del propio Jesús sobre Jerusalén «que mata a los profetas y apedrea a los que se le envían» (Lc 13,34). Con un par de alusiones al Antiguo Testamento (Eclo 28,18; Dt 28,64), Jesús predice que los habitantes de Jerusalén «caerán a filo de espada» o «serán deportados como prisioneros» a naciones extranjeras. Es más, la propia Jerusalén «será pisoteada por los paganos», hasta que se harten de matanzas y establezcan su completo dominio.

La lectura de esta versión lucana de las palabras de Jesús sobre la devastación de Jerusalén da pie para observar que la redacción de Lucas ha suprimido toda mención del «execrable devastador» (cf. Mc 13,14; Dn 9,27). Lo único que conserva es el hecho de la «devastación» de la ciudad. Y cuando Lucas sustituye esa imagen por la visión de una Jerusalén «sitiada por ejércitos», e introduce la idea de que sus habitantes «caerán a filo de espada» y «serán llevados cautivos a todas las naciones» y, finalmente, presenta a la ciudad «pisoteada por los paganos», es evidente que el evangelista está condicionado por los acontecimientos históricos asociados a la destrucción de la capital el año 70 d.C. Lucas no había leido el relato de Flavio Josefo, de modo que al formular las palabras proféticas de Jesús las tiñe de resonancia veterotestamentarias. No obstante, los detalles de la narración de Flavio Josefo pueden servir de ayuda para ilustrar la descripción que nos ofrece el evangelista.

El asedio de Jerusalén por las legiones de Tito acampadas frente a la ciudad lo describe Flavio Josefo en *Bell.* 5, 2,1-5 § 47-97; 6, 2,1 § 93;

6, 2,7 § 149-156. De hecho, utiliza el término *stratopedon* («campamento»), el mismo que emplea Lucas en 21,20. Según Josefo, el número de judíos de Jerusalén y de toda Judea que cayeron a filo de espada por obra de los romanos se elevó a 1.100.000 (véase *Bell.* 6, 5,1 § 271-273; 6, 9,3 § 420). Y los prisioneros judíos que desfilaron en la marcha triunfal de la entrada de Tito en Roma fueron 97.000 (véase *Bell.* 7, 5,3 § 118; 7, 5,5 § 138; 7, 5,6 § 154; 6, 9,3 § 420). A modo de ilustración del «¡Ay!» pronunciado por Jesús sobre las mujeres que en aquel momento estuvieran embarazadas o criando a sus hijos, podría aducirse el caso de María, una mujer oriunda de Perea que se encontraba entre los que por entonces morían de hambre en Jerusalén, y de la que se dice que, acosada por la necesidad, tomó a su hijo que todavía se alimentaba de la leche materna, lo sacrificó y lo coció al fuego para su propio sustento (*Bell.* 6, 3,4 § 201-211). Cf. 2 Re 6,24-31. Sobre la posterior visita de Tito a las ruinas de aquella Jerusalén devastada, véase *Bell.* 7, 5,2 § 112-115. Véase tambien Tácito, *Hist.* 5, 8,13.

En nuestro anterior análisis de Lc 19,41-44, el llanto de Jesús sobre Jerusalén, nos referíamos a la hipótesis de C. H. Dodd, de que tanto ese pasaje como el que ahora nos ocupa dependen más del relato de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor en el siglo VI a.C. que del de su conquista por las legiones de Tito el año 70 d.C. Véase el comentario general en p. 111; véase igualmente F. Flückiger, «Luk. 21,20-24». Desde el punto de vista terminológico, es posible que sea así, porque es de sobra conocida la tendencia de Lucas a componer sus relatos con resonancias de espisodios semejantes del Antiguo Testamento. Pero siempre queda una pregunta: ¿por qué Lucas ha sustituido la imagen del «execrable devastador» (cf. Mc 13,14; Dn 9,27) por estas oscuras referencias a la destrucción de Jerusalén por los romanos? En realidad, Lucas no menciona jamás a los romanos, como tampoco Marcos hace mención de Antíoco IV Epífanes o incluso de los romanos, sino que contenta con decir: «¡Que lo entienda el lector!». Aunque Lucas no sigue la recensión de Marcos en la utilización de tales subterfugios, sabe muy bien que será entendido, pues escribe después del acontecimiento. Sobre la utilización de este pasaje por J. A. T. Robinson, véase *Redating the New Testament* (Westminster, Filadelfia 1976) 13-30, 86-117. Véase G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (HTKNT 5; Herder, Friburgo 1980) 119.

Nadie podrá dudar que Lucas ha recargado su formulación de las palabras de Jesús sobre la futura devastación de Jerusalén con alusio-

nes al Antiguo Testamento, unas más explícitas que otras (por ejemplo, Os 9,7 en v. 22; Eclo 28,18 y Dt 28,64 en v. 24ab; y Zac 12,3 en v. 24c). La consecuencia es una presentación de la ruina de Jerusalén como un acontecimiento de la historia de salvación, según la entiende el propio evangelista. El «fin» del que se habla en el v. 9 se contempla ahora como «días de escarmiento, en los que se cumplirá todo lo que está escrito» (v. 22). Y «todo lo que está escrito» se refiere, por lo menos, a esas cuatro alusiones veterotestamentarias que se acaban de reseñar y que, aunque no todas son realmente proféticas, el evangelista las considera (según su costumbre; véase I, 301) no sólo como proféticas, sino incluso como premonitorias.

Por otro lado, las palabras de Jesús contra Jerusalén no sólo deberán interpretarse como los oráculos de algunos profetas contra la capital (por ejemplo, Miq 3,12; Jr 7,1-14; 22,5), sino que también habrá que relacionarlas con las invectivas del propio Jesús contra las ciudades galileas de Betsaida y Corozaín (Lc 10,13-15) que serán objeto de un juicio escatológico.

A pesar de todo, esas palabras de Jesús sobre la futura devastación de Jerusalén son una especie de trampolín para ulteriores desarrollos, porque esta perícopa señala el fin de la primera parte del discurso escatológico; a continuación, Jesús pasará a predecir lo que se le viene encima al mundo.

NOTAS EXEGÉTICAS

21 v. 20. *Jerusalén sitiada por ejércitos*

La palabra *stratopedon* significa propiaamente «campamento», y así la emplea Flavio Josefo (*Bell.* 5, 2,1 § 47; 5, 2,2 § 65; 5, 2,3 § 68; etc.), pero también se suele emplear como equivalente de *stratia* («ejército»). Véase Polibio, *Hist.* 1, 16,1; 2, 1,6). La forma *kykloumenēn* es de participio de presente (literalmente: «estando cercada»). En cuanto al nombre de la ciudad, Lucas emplea aquí la variante *Ierousalēm*. Véanse las notas exegéticas a Lc 2,22; 10,30. Cf. Tácito, *Hist.* 5,11.

Está cerca su devastación

El término *erēmōsis* («desertización», «devastación») está tomado de Mc 13,14, donde se lee *bdelygma tēs erēmōseōs* (literalmente: «abominación

de la devastación»), que el evangelista toma de Dn 12,11, según la versión de los LXX. Cf. Dn 9,27; 11,31 («el ídolo abominable»).

v. 21. *Los que estén en Judea, que huyan a la sierra*

El verbo está en imperativo, en tercera persona del plural (*pheugetōsan*), igual que los dos siguientes. La redacción de Lucas toma de Mc 13,14d esta frase del discurso de Jesús. La «sierra» debe referirse a las colinas que ciñen a Jerusalén por el norte, el este y el sur.

Se podría preguntar si ese detalle se refiere a una huida histórica de la ciudad. Así se ha interpretado con frecuencia; y en la redacción lucana del discurso, esta interpretación parece más razonable que explicar la recensión de Marcos en esta misma línea interpretativa. De hecho, Eusebio (HE. 3, 5,3) cuenta que «antes de la guerra, los cristianos de Jerusalén recibieron un oráculo para que abandonaran la ciudad y se establecieran en una de las ciudades de Perea llamada Pella». Pero no hay manera de saber con exactitud si Lucas estaba al corriente de dicha premonición.

Judea

La denominación se emplea en su sentido más específico. Véase la «nota exegética» a Lc 1,5.

Que se alejen

Es extraño que el códice D, que por lo general tiende a suavizar las dificultades textuales de la redacción de Lucas, lea aquí la forma verbal *ekchōreitōsan* precedida de la negación *mē* (= «que *no* se alejen»)

v. 22. *Serán días de escarmiento*

Literalmente: «son días de venganza», en alusión a Os 9,7 que, según la traducción de los LXX, dice: *hēkasin hai hēmerai tēs ekdikēseōs* (= «han llegado los días de venganza», «llega la hora de la cuenta»), en perfecta traducción del hebreo *bā'û yĕmê happĕqûdāh*. La expresión forma parte de un lamento de Oseas sobre Israel que ha rechazado al Señor y no ha prestado atención a su profeta; por eso, deberá afrontar el castigo, la visita que habrá de seguir. La redacción de Lucas introduce ese detalle en la formulación de Marcos, sin duda tomándolo de «L». Pero habrá que observar que Lucas no explica en qué sentido la devastación de Jerusalén va a ser un «escarmiento». Escarmiento, ¿de qué? Recuérdese, sin embargo, Lc 18,7. Para expresiones semejantes del Antiguo Testamento sobre la «venganza» de Dios, cf. Dt 32,35; Jr 46,10 (LXX: 26,10).

En que se cumplirá todo lo que está escrito

Sobre el modo de expresar la finalidad con un infinitivo precedido del artículo en genitivo, véase BDF § 400. Sobre *gegrammena* como referencia al Antiguo Testamento, véanse las «notas exegéticas» a Lc 18,31; 20,17. «Todo» lo que está escrito no puede referirse exclusivamente a los tres pasajes a los que se alude en v. 24. Se trata de un nuevo ejemplo de la utilización lucana de *panta* en sentido retórico. Véanse las «notas exegéticas» a Lc 3,16; 4,15; 9,1. Otros oráculos contra Jerusalén se pueden encontrar en Miq 3,12; Jr 6,1-8; 26,1-9; Zac 8,1-8. La destrucción de Jerusalén va a señalar su «fin» en la historia de salvación. Habrá sido la ciudad en la que se iba a cumplir el destino de Jesús, el lugar en el que la historia de salvación iba a alcanzar su cumplimiento, la ciudad de donde iba a partir la palabra de Dios para extenderse hasta los últimos confines de la tierra. Véase I, 277-279. Pero todo eso habrá llegado a su «fin». Sobre el tema del «cumplimiento», en los escritos de Lucas, véase I, 300-303 y la «nota exegética» a Lc 9,51.

v. 23. *¡Ay!*

Véase la «nota exegética» a Lc 6,24.

Las mujeres que estén en cinta

Para el uso de esta expresión, cf. Gn 16,4.5.11; 38,24.25; Jue 13,3.5.7; 2 Sm 11,15; etc., siempre según la traducción de los LXX.

Criando

Cf. Gn 21,7, según la versión de los LXX. En este versículo, la redacción de Lucas sigue el texto de Mc 13,17, pero omite v. 18 con su referencia a la posible destrucción de Jerusalén en invierno. Como observa G. Schneider (*Evangelium nach Lukas*, 423-424), «en la supresión de Mc 13,18 ("Pedid que [vuestra huida] no caiga en invierno") se percibe la "adaptación" lucana de los acontecimientos que tuvieron lugar el año 70; porque el asedio de Jerusalén se prolongó desde abril hasta finales de agosto. De ahí que no se pueda afirmar (con Flückiger, TZ 28 [1972] 389s.) que Lucas no hace "alusiones históricas" a acontecimientos del pasado (que él desconocería), sino que interpreta el texto de Mc 13,14-18 únicamente desde la perspectiva de los dichos proféticos del Antiguo Testamento».

En aquellos días

Véanse las «notas exegéticas» a Lc 1,39; 4,2. Aquí se emplea el demostrativo *ekeinais*, con referencia a los «días de escarmiento» en v. 22.

Porque habrá una necesidad tremenda en esta tierra

Es probable que el artículo definido *tēs* tenga fuerza de demostrativo, por su relación con el demostrativo *touto* que aparece en la frase siguiente, coordinada con ésta. Por tanto, la expresión *epi tēs gēs* no se debe traducir simplemente «en [sobre] *la* tierra», porque la referencia que se hace es a la destrucción de Jerusalén, y *gē* se aplicaría a la región de Judea (cf. v. 21). Véase J. M. Creed, *The Gospel*, 257. Esta parte de v. 23 sustituye el texto de Mc 13,19 con su alusión a Dn 12,1. Probablemente, es composición del propio Lucas.

Y un castigo para este pueblo

Véase la «nota exegética» a Lc 3,7.

v. 24. *Caerán a filo de espada*

Alusión a Eclo 28,18, que en la versión de los LXX dice: *polloi epesan en stomati machairas* (= «muchos cayeron a filo [literalmente: "boca"] de espada») Habrá que observar que el texto hebreo de este versículo se ha perdido. La frase procede de la sección sapiencial del Eclesiástico que trata de los males que la calumnia puede acarrear como conducta humana. De ahí que la alusión a este pasaje sea una simple adaptación del texto veterotestamentario. Véase I, 194-195.

Los llevarán cautivos a todas las naciones

Alusión a Dt 28,64, que en la versión de los LXX dice: *kai diasperei se kyrios ho theos sou eis panta ta ethnē* (= «Y el Señor os [te] dispersará entre todas las naciones»), que es una traducción exacta del hebreo *wehĕpîṣĕkā Yhwh bĕkol hā'ammîm*. En el libro del Deuteronomio, la frase forma parte del (segundo y) último discurso de Moisés a los hebreos, en el que los bendice y explica (vv. 20-46.47-68) las maldiciones del anterior capítulo 27. En el contexto de la redacción de Lucas, la cautividad debe referirse a la impuesta por los romanos. Lucas introduce ese versículo (quizá tomado de «L») para subrayar el destino de los habitantes de Jerusalén. Cf. Ez 30.3; 32,9; Jr 21,7; Esd 9,7.

Jerusalén será pisoteada por los paganos

Alusión a Zac 12,3, que en la traducción de los LXX dice: *kai estai en tē hēmera ekeinē thēsomai tēn Ierousalēm lithon katapatoumenon pasin tois ethnesin* (= «Y sucederá en aquel día [que] haré de Jerusalén una piedra que sea pisoteada por todas las naciones»), que es una especie de paráfrasis del texto

hebreo: *wĕhāyāh bayyôm hahû' 'āśîm 'et-Yĕrûšālayim 'eben ma'ămāsāh lĕkol hā-'ammîm* (= «Y sucederá en aquel día [que] haré de Jerusalén una piedra berroqueña para todas las naciones»). La expresión forma parte de un oráculo de Zacarías contra Jerusalén, que necesita ser purificada de su pecado y su infidelidad, un fardo pesadísimo que difícilmente podrá ser levantado por cualquier nación. Lucas sigue el texto griego de los LXX. Cf. Dn 8,13; Ap 11,2. Sobre *ethnē* en sentido de «paganos», cf. Lc 12,30.

Hasta que la época de los paganos llegue a su término.

Es decir, hasta que el triunfo de los romanos sobre Jerusalén sea completo. Cuando llegue el «fin» de Jerusalén, los paganos recogerán la antorcha. Han llegado los *kairoi ethnōn* (= «los tiempos de [asignados a] los paganos»). Véase la «nota exegética» a Lc 1,20. Cf. Tob 14,5; Rom 11,25. Con permiso de W. Marxsen (*Mark the Evangelist*, 190), la frase no puede referirse a la «época de la misión entre los paganos [que] precederá al fin». El término (o «cumplimiento») de la época de los paganos sólo puede referirse al período posterior al año 70 d.C., cuando la ciudad de Jerusalén y la región de Judea estuvieron otra vez bajo la dominación romana (los paganos), después de las fallidas rebeliones de los judíos. Es totalmente erróneo interpretar esa frase como referencia a «la época del propio Lucas» (*Ibíd.*).

La redacción de Lucas no coincide con la observación de Marcos (Mc 13,20) sobre la acción de Dios, que «acortará aquellos días por causa de sus elegidos», porque Lucas subraya «los días de escarmiento». Pero incluso esa época de los paganos dará lugar a la venida del Hijo del hombre. Compárese con Dn 2,44-45; 7,18.21-27. Véase G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 424. Véase la «nota exegética» a Lc 9,31.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 21,20-24

Braumann, G., «Die lukanische Interpretation der Zerstörung Jerusalems»: NovT 6 [Rengstorf Festschrift] (1963) 120-127.

Conzelmann, H., *Theology*, 125-132.

Dodd, C. H., «The Fall of Jerusalem» (véase p. 111).

Flückiger, F., «Luk 21.20-24 und die Zerstörung Jerusalems»: TZ 28 (1972) 385-390.

Holst, R., «God's Truth in a Kaleidoscope: using a Synopsis»: «CurrTM» 3 (1976) 347-354.

Pedersen, S., «Zum Problem der vaticinia ex eventu (Eine Analyse von Mt 21,33-46 par.; 22,1-10 par.)»: ST 19 (1965) 167-188.

Reicke, B., «Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem», en *Studies in the New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wikgren*, NovTSup 33 (Brill, Leiden 1972) 121-134.
Salas, A., *Discurso escatológico prelucano: Estudio de Lc XXI, 20-36* (Ciudad de Dios, El Escorial 1967). Cf. J. Schmid, BZ 14 (1970) 290-292.
Taylor, V., «A Cry from the Siege: A Suggestion Regarding a Non-Marcan Oracle Embedded in Lk xxi 20-36»: JTS 26 (1924-1925) 136-144.
Wainwright, A. W., «Luke and the Restoration of the Kingdom of Israel»: «ExpTim» 89 (1977-1978) 76-79.

141. LA VENIDA DEL HIJO DEL HOMBRE (21,25-28)

21 [25] Aparecerán portentos en el sol, la luna y las estrellas; y en la tierra se angustiarán las gentes, enloquecidas por el estruendo del mar y el oleaje. [26] Los hombres se quedarán sin respiración por el miedo y el presentimiento de lo que se le viene encima al mundo, porque hasta *los astros*[a] se tambalearán. [27] Entonces verán *venir al Hijo del hombre en una nube*[b], con gran poder y majestad. [28] Cuando empiece a suceder esto, poneos derechos y alzad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación.

[a] Is 34,4. [b] Dn 7,13.

COMENTARIO GENERAL

En la continuación del discurso escatológico, las palabras de Jesús adquieren otra dimensión. Jesús acaba de predecir el «fin» de Jerusalén, que va a ser devastada y «pisoteada por los paganos» (v. 24); pero ahora su visión se traslada a otro «fin»: «lo que se le viene encima al mundo» (v. 26). La primera parte del discurso ha sido una presentación profética, formulada por el propio evangelista en visión retrospectiva del fin de Jerusalén, con ecos de profecía que aún habrá de ver su cumplimiento. Con ese tono empieza aquí la segunda parte del discurso (vv. 25-36) en la que vuelve a resonar el tema de la venida del Hijo del hombre (21,25-28), un tema que ya fue esbozado en Lc 17,22-37.

Sobre la relación de este pasaje con Mc 13,24-27, véase el comentario general a Lc 21,5-7. Cf. Mt 24,29-31.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, estos versículos contienen dichos proféticos de Jesús, la mayor parte de ellos revestidos del lenguaje apocalíptico del Antiguo Testamento.

Con su omisión de las palabras: *en ekeinais tais hēmerais* («en aquellos días»; cf. Mc 13,24), la presentación de Lucas distingue con claridad lo que en la recensión de Marcos aparece unido: el «fin» de Jerusalén y el «fin» del mundo. Lo que todavía está por venir no sucederá «en aquellos días», es decir, inmediatamente después de la destrucción de Jerusalén. Como observa R. Bultmann (HST 123), Lucas quiere posponer la venida del Hijo del hombre y «separarla de los vv. 12-14 por un largo intervalo de tiempo».

Ahora, Jesús declara a sus seguidores «lo que le va a ocurrir al mundo»; le esperan fenómenos cósmicos, señales en el sol, en la luna y en las estrellas, y estruendo y oleaje en el mar. Los habitantes de todas las naciones serán presos de una angustia indecible. El pánico de la espera les robará el aliento, mientras se desatan las potencias del cielo. Todo esto será la señal de la venida del Hijo del hombre en una nube con gran poder y majestad. Esa venida traerá la liberación a los discípulos cristianos, que tendrán que aprender a mantenerse erguidos y con la cabeza bien alta, en actitud de gozosa expectación. Y es que el juicio (condenatorio) que se abatió sobre Jerusalén no hizo más que presagiar un juicio mucho más importante y trascendente. Igual que Jerusalén tuvo que afrontar una crisis cuando Jesús se presentó allí para impartir su enseñanza, también el mundo tendrá que pasar por ese trance cuando Jesús haga acto de presencia como Hijo del hombre. Pero en contraste con el juicio que habrá de recaer sobre el mundo, los cristianos deberán comprender que su liberación está cerca. En el contexto de la redacción lucana del discurso, esa liberación tendrá que incluir el amparo en las persecuciones que se anuncian en los vv. 12-19.

NOTAS EXEGÉTICAS

21 v. 25. *Portentos en el sol, la luna y las estrellas*

La positiva respuesta de Jesús a la pregunta que le hicieron sus oyentes en el v. 7c menciona ahora las «señales», unas señales de naturaleza cósmica. Los fenómenos anunciados en los vv. 10-11 no deben interpretarse equivocadamente, aunque también eso tenga que suceder primero. Jesús habla ahora de cosas semejantes, si bien en sentido diferente. En la redacción de Lucas, las palabras de Jesús son más breves que en Mc 13,24-25, pero tienen casi la misma formulación que en los precedentes vv. 10-11. Están revestidos de un

lenguaje apocalíptico semejante al que emplea la profecía de Joel (Jl 3,3-4 (2,30-31E): «Haré prodigios en el cielo y en la tierra: sangre, fuego, humaredas; el sol se oscurecerá, y la luna se teñirá de sangre». Todos esos portentos son habituales en los oráculos proféticos del Antiguo Testamento. Cf. Is 13,10 (citado en Mc 13,24b-25a); 34,4; ag 2,6.21; Ez 32,7.

En la tierra se angustiarán las gentes

A las señales cósmicas corresponden catástrofes en la tierra. Es posible que aquí se aluda a Is 24,19, que en la traducción de los LXX dice: *tarachē tarachthēsetai hē gē kai aporia aporēthēsetai hē gē* («se tambalea y se bambolea la tierra, se mueve y se remueve la tierra»), traducción ligeramente matizada del texto hebreo. Cf. Sal 65,8.

Enloquecidas por el estruendo del mar y el oleaje

Posible alusión al Sal 46,4, que en la traducción de los LXX dice con referencia al mar: *ēchēsan kai etarachthēsan ta hydata auton, etarachthēsan ta orē en tē krataiotēti autou* («Hirvieron y se encabritaron las olas, los montes temblaron con su furia»). Cf. Sal 89,10. La violencia de los elementos telúricos se convierte en modelo del lenguaje apocalíptico.

v. 26. *Los hombres se quedarán sin respiración por el miedo y el presentimiento*

La redacción de Lucas añade aquí una construcción con genitivo absoluto. Véase I, 184. La expresión puede hacer referencia a un desvanecimiento o a la muerte. Cf. 4 Mac 15,18; véase Flavio Josefo, *Ant.* 19. 1,5 § 114. «Miedo y presentimiento» son reacciones humanas normales, pero en este pasaje se contraponen a la actitud del cristiano, como se expresa en el v. 28.

De lo que se le viene encima al mundo

Literalmente: «de lo que se le viene encima a la tierra habitada» (*oikoumenē*; véase la nota exegética a Lc 4,5). Cf. Hch 11,28. La frase es adición de Lucas, y no tiene correspondencia en la recensión de Marcos ni en la de Mateo. Con eso se establece una clara división entre la primera parte, que trata de Jerusalén, y la segunda que contempla el fin del mundo. En consecuencia, el juicio sobre el mundo es diferente del que se le anunció a Jerusalén, aunque éste es una visión microcósmica de aquél. Sobre el verbo *eperchesthai* («venirse encima»), véase la nota exegética a Lc 1,35.

Los astros se tambalearán

Por lo general, esta frase se entiende como una alusión a Is 34,4: «(El cielo se abarquilla como un pliego y) se marchitan sus ejércitos», que responde a la traducción de los LXX: *kai panta ta astra pesetai* («Y todos los astros caerán»). Sin embargo, en los códices B, L de los LXX, una variante dice: *takēsontai pasai hai dynameis tōn ouranōn* («desaparecerán todas las potencias de los cielos»), en la que los cuerpos celestes se conciben como ejércitos. La redacción de Lucas toma la frase de Mc 13,25 y la modifica levemente. En Isaías, la expresión es parte de un oráculo del profeta sobre el espantoso final de los enemigos de Dios, representados con el símbolo de los ejércitos del cielo, e implica el reverso del orden de la creación, es decir, la vuelta al caos primigenio. Cf. Hch 17,26.

v. 27. *Entonces verán venir al Hijo del hombre en una nube*

Recuérdense las palabras que los dos personajes vestidos de blanco dirigen a los discípulos en el momento de la ascensión de Jesús, según Hch 1,11: «Ese mismo Jesús que ha sido llevado de aquí al cielo volverá como lo *habéis visto* marcharse».

El versículo está tomado directamente de Mc 13,26, con el único cambio del plural *nephelais* («nubes») al singular *nephelē*. Se trata de una alusión a Dn 7,13, que en la versión de los LXX dice: *epi tōn nephelōn tou ouranou hōs hyios anthrōpou* («[vi venir] sobre las nubes del cielo una figura humana [uno como hijo de hombre]»). En este discurso de Jesús, según la redacción de Lucas, el dicho se refiere a la aparición gloriosa de Cristo resucitado como hijo del hombre, que viene a juzgar (cf. Lc 12,8-9), es decir, a traer a los suyos la liberación.

Sobre la expresión «Hijo del hombre», véase la nota exegética a Lc 5,24. En Mc 13,26-27, la función del Hijo del hombre es doble: juicio (v. 26), y reunión de los elegidos (v. 27), mientras que en la redacción de Lucas se mantiene la primera función, pero lo que se contempla es la *liberación* de los discípulos (v. 28).

Con gran poder y majestad

Cf. Mc 13,26, y véanse I, 330; III, 119.

v. 28. *Poneos derechos y alzad la cabeza*

Los discípulos de Jesús no deberán albergar ninguna clase de temor ni el presentimiento que se menciona en el v. 26; al contrario, su actitud deberá ser

la de mantenerse firmes y en un clima de gozosa expectación. Así es como deberán salir al encuentro de su liberación.

Porque se acerca vuestra liberación

El texto dice propiamente «redención» (*apolytrōsis*), un término que en los escritos de Lucas sólo aparece en este pasaje. Para la forma simple, *lytrōsis*, cf. Lc 1,68, con la correspondiente nota exegética. Como bien observa A. Plummer (*The Gospel*, 485), *apolytrōsis* tiene aquí el simple significado de «liberación», sin connotación alguna de «rescate» (*lytron*). Esta recomendación de Jesús contrasta vivamente con la expresada en el v. 21 sobre la huida de Jerusalén. Pero esta «liberación/redención» no está asociada a la muerte y resurrección de Cristo, sino a su venida gloriosa. Cf. Hch 3,19-21; Rom 8,23; Ef 4,30. Véanse I, 303, 373-374. Véase igualmente 1 Hen 51,2-3.

La parábola que sigue a continuación servirá para ilustrar la cercanía de esa liberación.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 21,25-28

Gardiner, J. A., «Studies in Texts: Luke 21,28»: Theology 59 (1956) 460-462.
George, A., «La venue du Fils de l'Homme: Lc 21,25-28. 34-36»: AsSeign n.° 5 (1969) 71-78.
Lauras, A., «Le commentaire patristique de Lc 21,25-33», *Studia patristica* 7, TU 92 (Akademie, Berlin 1966) 503-515.
Salas, A., «Los signos cósmicos de Lc XXI, 25-28, a la luz del concepto bíblico "día de Yahvé"»: Ciudad de Dios 180 (1967) 43-85.
—, «"Vuestra liberación está cerca" (Lc 21,28): Dimensión histórico-salvífica de la teología de la liberación»: CB 31 (1974) 157-163.
—, «"Vuestra liberación está cerca" (Lc 21,28): Dimensión liberacionista del acto redentor»: Ciudad de Dios 189 (1976) 3-22.
Varro, R., «Le Christ est notre avenir (Luc 21,25-33)»: AmiCl 78 (1968) 659-662.
—, G. Becquet y R. Beauvery, «Le Christ est notre avenir»: Esprit et vie 90 (1970) 605-608.
Vico Gargano, C. A., «Secundus Christi adventus»: VD 19 (1939) 338-346.

142. LA PARÁBOLA DE LA HIGUERA
(21,29-33)

21 [29] Y les propuso una parábola:

—Fijaos en la higuera y todos los árboles; [30] cuando echan brotes, os basta verlos para saber que el verano ya está cerca. [31] Pues lo mismo vosotros, cuando veáis que suceden todas estas cosas, sabed que está cerca el Reino de Dios. [32] Os aseguro que todo se cumplirá antes que pase esta generación. [33] El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.

COMENTARIO GENERAL

Para recalcar la necesidad de una reacción apropiada a sus palabras sobre «lo que se le viene encima al mundo» (v. 26) y sobre la inminencia de la liberación, Jesús añade una parábola sobre la higuera (Lc 21,29-33), de la que saca algunas enseñanzas. Sobre la relación de este pasaje con Mc 13,28-32, véase el comentario general a Lc 21,5-7. Cf. Mt 24,32-36.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, estos versículos contienen una «parábola» con su aplicación (v. 31), a la que se han añadido dos «dichos conminatorios» de Jesús, tomados de contextos originariamente independientes. R. Bultmann (HST 123) acepta que el contexto original de la parábola es el discurso escatológico, pero no se siente capaz de decidir si la parábola fue pronunciada por Jesús, o se tomó de la tradición, judía o cristiana (*ibíd.* 125). Por su parte, N. Perrin (*Rediscovering*, 202) alega que el texto de Mc 13,28 muy bien podría ser auténtico, pero el v. 29 es una adición para adaptar la parábola a las exigencias de «la primitiva apocalíptica cristiana», como se presenta en 1 Tes 4,16; 1 Cor 16,22 (*marana tha*). No hay motivos serios para negar la autenticidad de la parábola tal como la ha transmitido la recensión de Marcos; pero determinar si originariamente formaba parte, o no, del discurso escatológico es otra cuestión (cf. Mt 16,2-3).

En la presentación de Lucas, Jesús saca una enseñanza del mero hecho de contemplar un árbol, por ejemplo, una higuera. Cuando empieza a echar brotes, se puede saber que el verano ya está cerca, porque hojas y brotes son señales de las frutas de verano. De ahí Jesús saca esta conclusión: Aprended también a interpretar esas otras señales; cuando las veáis, sabréis que el Reino de Dios está cerca. Y para apoyar esa interpretación, añade otras dos reflexiones, una para subrayar la inminencia de la llegada del Reino (que implica la venida del Hijo del hombre), y otra para insistir en la seriedad de sus palabras. En la primera reflexión, el evangelista conserva un esbozo de escatología futurista, a pesar de la distinción que ha hecho anteriormente entre lo que tiene que suceder primero y el «fin». Nadie puede afirmar hasta qué punto es inminente la manifestación del Reino de Dios. Pero en todo caso, la advertencia se dirige a «esta generación» (compárese este pasaje con Lc 7,31; 9,41; 11,29-32.50-51; 16,8; 17,25; Hch 2,40).

No hay duda que lo que se conserva en esta sección del discurso es una palabra de Jesús sobre alguna experiencia que «esa generación» iba a tener en vida; pero su contenido preciso se nos escapa. Expresiones semejantes de este «dicho» se conservan también en las recensiones de Marcos (Mc 9,1) y de Mateo (Mt 10,23). Pues bien, el hecho de que palabras como éstas se utilicen en diferentes contextos de la tradición evangélica, indica que la comunidad primitiva ya las había aplicado (y probablemente, hasta por escrito) a diversas situaciones con finalidades específicas. Aquí se aplican a las expectativas de las primeras comunidades sobre la inminente aparición del Reino. Es posible que los primeros cristianos hubieran heredado del propio Jesús la expectación de algo importante, aunque no nos sea posible precisar su verdadera naturaleza.

NOTAS EXEGÉTICAS

21 v. 29. *Y les propuso una parábola*

Cf. Lc 6,39; 18,1. Sobre el significado del término «parábola», véase la nota exegética a Lc 5,36.

Fijaos en la higuera

Recuérdese la parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9). En Mc 13,28 (cf. Mt 24,32), la higuera, tan común en la flora palestinense, es el único árbol

del que Jesús saca una enseñanza; pero la redacción de Lucas añade: «y todos los árboles», con lo que, según R. Bultmann (HST 123), estropea el estilo de parábola. Esta adición de Lucas obedece no sólo a su predilección por el empleo retórico de «todos» (véanse las notas exegéticas a Lc 3,16; 4,15; 9,1), sino también a su convicción de que la enseñanza que se debe sacar de la parábola no es exclusiva de la higuera. Y no es que Lucas estuviera poco informado sobre la floración de las higueras en Palestina, o que hubiera compuesto esa parábola para gente que desconocía lo que es una higuera; en realidad, se trata de una ampliación retórica.

En Jl 2,22-23, la higuera y la viña son signos de la bendición de Dios sobre Israel. Pero ese tema no tiene cabida en el significado de esta parábola concreta.

v. 30. *Cuando echan brotes*

Aunque el verbo no lleva complemento directo expreso, es fácil sobreentenderlo. Los brotes son esas primeras hojas tiernas cuya presencia anuncia la proximidad de la estación del verano con sus frutos. Véase Flavio Josefo, *Ant.* 4, 8,19 § 226.

Os basta verlos para saber

La redacción griega es aquí un tanto embarullada; literalmente dice: «al verlos, sabéis por vosotros mismos». Lucas modifica el texto de Marcos, mucho más fluido, con la adición de *blepontes aph' heautōn* («mirando desde vosotros mismos»), para subrayar que no hay necesidad de instrucciones suplementarias (E. Klostermann, *Lukasevangelium*, 204).

Que el verano ya está cerca

Éste es el punto central de la parábola; los brotes son señal de la proximidad del verano.

v. 31. *Pues lo mismo vosotros*

Es decir, los que escuchan las palabras de Jesús y las meditan en su interior. Una expresión idéntica se puede ver en Lc 17,10.

Cuando veáis que suceden todas estas cosas

Jesús saca su conclusión aplicando la enseñanza de la parábola a las «señales» mencionadas en los vv. 11.25.

Está cerca el Reino de Dios

La redacción de Lucas alegoriza la parábola con su referencia al Reino de Dios, que no aparece en Mc 13,29. El Reino está tan cerca como el verano; y tan seguro es que vendrá, como lo es el hecho de que, después de los brotes, llega el verano. Recuérdense las palabras de Jesús en Lc 10,9.11; 19,11 sobre la proximidad del Reino.

Lo que se dijo en el v. 28 sobre la «liberación» se aplica ahora al Reino. La afirmación de Jesús sobre su cercanía contrasta con el «momento» (*kairos*) del que hablaban los falsos profetas en el v. 8; su proximidad es igual que la cercanía que amenaza con la devastación de Jerusalén (v. 20). Y así, la manifestación del Reino se relaciona con la llegada del día del Hijo del hombre (vv. 25-28). Sobre el tema del «Reino», véanse I, 257-261.

v. 32. *Os aseguro*

Literalmente: «en verdad (*amēn*) os digo»; véase la nota exegética a Lc 4,24. Aunque la redacción de Lucas suele omitir esta fórmula aseverativa, aquí la ha mantenido, tomándola de Mc 13,30.

Todo se cumplirá antes de que pase esta generación

Literalmente: «Esta generación no pasará hasta que todo suceda». La afirmación procede de Mc 13,30 con la única omisión de *tauta* («estas cosas»). En este versículo resuena la misma idea que se expresa en Lc 9,27 (véase la respectiva nota exegética). La afirmación, que se introduce con tanta solemnidad, no se refiere exclusivamente al fin de Jerusalén, sino también al fin del mundo. La destrucción de Jerusalén es *tipo* del fin del mundo, de la llegada del Reino, y del día del Hijo del hombre.

Aquí, la presencia de «todo» no forma parte de la retórica de Lucas, pues procede de la recensión de Marcos; pero su referencia no es tanto a los fenómenos apocalípticos sino al «fin» de Jerusalén o del mundo, suceda como suceda.

Ahora bien, ¿a qué se refiere «esta generación»? Es difícil dar cumplida respuesta a esta pregunta sobre una expresión que, en última instancia, es la de más difícil interpretación de todo este complicado discurso escatológico. Según las diferentes respuestas, «esta generación» podría ser: 1) la generación contemporánea del propio Jesús (A. Plummer, W. G. Kümmel y otros); 2) el pueblo judío (W. Grundmann, W. Marxsen y otros); 3) los seres humanos, la humanidad en general (A. R. C. Leaney, J. Zmijewski y otros); 4) la generación de los signos anunciadores del fin (H. Conzelmann, G. Schneider y otros). Si se insiste en la respuesta (1), habrá que entender «esta generación»

como la del estadio I de la tradición evangélica. Y bien podría ser así; aunque no consta que en ese estadio se hubiera dado ya una aplicación de estas palabras. Véase el precedente comentario general. Por su parte, la respuesta (2) es irrelevante; de modo que sólo las respuestas (3) y (4) merecen una cierta atención en el evangelio según Lucas. Pero como el evangelista escribe después de la destrucción de Jerusalén, la respuesta que mejor cuadra en el estadio III de la tradición sería la (4), porque es difícil que se quiera hacer referencia a «toda la humanidad». Para más detalles, véanse las notas exegéticas a Lc 7,31; 9,41.

v. 33. *El cielo y la tierra pasarán*

Véase la nota exegética a Lc 16,17.

Pero mis palabras no pasarán

Jesús identifica la permanencia de su palabra profética con la estabilidad de la palabra de Dios en el Antiguo Testamento (cf. Is 40,8; 55,10-11; Sal 119,89), porque su palabra es más sólida que el cielo y la tierra. Prescindiendo de lo que haya de durar el intervalo, lo que sí es seguro es la realidad del «fin». Recuérdense las palabras de Cristo resucitado sobre «la autoridad reservada al Padre» (Hch 1,7).

Sobre la omisión de Mc 13,32 que atribuye incluso al Hijo una ignorancia «del día y de la hora», véase R. Pesch, *Naherwartungen*, 195.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 21,29-33

Berger, K., *Die Amen-Worte Jesu*, BZNW 39 (de Gruyter, Berlin 1970) 68-69.

Dupont, J., «La parabole du figuier qui bourgeonne (Mc XIII, 28-29 et par.)»: RB 75 (1968) 526-548.

Jeremias, J., *Parables*, 119-120.

Jülicher, A., *Gleichnisreden*, 2. 3-11.

Lövestam, E., «En problematisk eskatologisk utsaga: Mark 13, 30 par.»: SEA 28-29 (1963-1964) 64-80.

Manson, T. W., *Sayings*, 332-333.

Schneider, G., *Parusiegleichnisse*, 55-61, 62-66.

143. CONCLUSIÓN: EXHORTACIÓN A LA VIGILANCIA (21,34-36)

21 [34] Andaos con cuidado, que no se os embote la mente con el vicio, la bebida y los agobios de la existencia, y ese día se os eche encima de repente, [35] como *un lazo*. Porque así caerá sobre todos los que *habitan la* faz de *la tierra*[a]. [36] Estad despiertos y pedid en todo momento fuerza para escapar de todo lo que va a suceder, y poder así manteneros en pie ante el Hijo del hombre.

[a] Is 24,17.

COMENTARIO GENERAL

Jesús termina su discurso escatológico con una exhortación a la vigilancia y a la oración (Lc 21,34-36), a fin de que sus oyentes estén preparados para la venida del Hijo del hombre.

Esta conclusión es específica de la redacción de Lucas. Quizá algunos elementos procedan de «L» (véase I, 149), pero no se puede excluir completamente que se trate de una composición personal del evangelista, como observa J. M. Creed (*The Gospel*, 254). Sobre la relación de este pasaje con Mc 13,33-37, véase el comentario general a Lc 21,5-7. En la recensión de Mateo, el discurso escatológico es mucho más largo, porque añade a los elementos tomados de «Mc» otros procedentes de «Q» (paralelos a Lc 17,26-27.34-35; 12,39-46; 19,12-27) e incluso de «M» (Mt 25,1-13.31-46).

Desde la perspectiva de la historia de las formas, los vv. 34-36 contienen dichos de Jesús de carácter admonitorio y exhortativo, con una alusión al Antiguo Testamento en el v. 35. R. Bultmann (HST 119, 166) piensa que la formulación lucana de esta conclusión es «muy tardía» y de carácter «helenístico», afín a la terminología de Pablo; pero no explica cómo puede ser tardía y, a la vez, afín a Pablo.

En la conclusión del discurso, Jesús inculca a sus oyentes y a sus seguidores que estén atentos a que su modo de vida no se vea embotado o entorpecido por la disipación, los excesos, o el agobio por las cosas materiales. Un comportamiento así no es la mejor manera de prepararse para la venida del Hijo del hombre. Y el motivo es que el día de la manifestación del Hijo del hombre llegará de repente y puede caer sobre la humanidad como una trampa, como un lazo. Porque vendrá «sobre todos los que habitan la faz de la tierra», es decir, no sólo sobre los habitantes de Palestina, sino sobre toda la *oikoumenē* (v. 26). Eso explica la recomendación de Jesús: «Estad despiertos y pedid fuerza en todo momento» para superar la prueba y poder «manteneros en pie ante el Hijo del hombre» (v. 36), cuando venga a juzgar al mundo.

Lo más importante en esta conclusión es la idea de la universalidad del juicio que va a recaer «sobre todos los que habitan la faz de la tierra» (v. 35). Puede ser que aquí resuenen ciertos temas del Antiguo Testamento, pero lo especialmente significativo es que la recomendación procede de un Jesús que va a enfrentarse a su propia pasión y muerte y a su entrada en la gloria del Padre.

Jesús insta a sus seguidores a que «estén despiertos» y «en continua oración», para afrontar la venida del Hijo del hombre. De ese modo, la redacción de Lucas subraya una vez más la importancia de la oración en la vida cristiana (véanse I, 411-416), a la vez que aprovecha la tradición del discurso escatológico de Jesús para exhortar a los cristianos de «esta generación» a que estén preparados; con lo cual traslada el énfasis desde el *eschaton* (el «fin») al *sēmeron* (el «hoy»). Véase I, 394.

NOTAS EXEGÉTICAS

21 v. 34 *Andaos con cuidado*

Véase la nota exegética a Lc 12,1.

Que no se os embote la mente

Literalmente: «que vuestros corazones no se vuelvan pesados», es decir, que pierdan sensibilidad. La redacción de Lucas emplea una expresión veterotestamentaria. Cf. Ex 7,14; 8,11 (LXX); 9,7. Sin embargo, la expresión «estar embotado por la bebida» es corriente en la literatura griega, ya desde los tiempos de Homero (véase *Odisea* 3. 139; 19. 122). Véase G. Schwarz, *Mēpote barēthōsin hymōn hai kardiai* BN, 10 (1979) 40.

El vicio, la bebida y los agobios de la existencia

Referencia a las solicitudes mundanas que distraen y degradan. Recuérdense las palabras de Jesús en Lc 12,22-31.45. Cf. Mc 4,19 y las exhortaciones de Pablo en 1 Tes 5,7; Rom 13,13; Ef 5,18. Cf. Is 5,11-12.

Ese día se os eche encima de repente

Cf. 1 Tes 5,2. Como se deduce claramente del v. 36, la referencia es al día del Hijo del hombre (cf. Lc 17,22.24.26.30). Sobre la expresión «ese día», cf. Lc 10,12; 17,31. Sobre el verbo *ephistanai* («caer, echarse encima»), véase la nota exegética a Lc 2,9.

v. 35. *Como un lazo*

Referencia a la caza de animales incautos. Probablemente se hace alusión a Is 24,17, que en la versión de los LXX dice: *phobos kai bothynos kai pagis eph' hymās tous enoikountas epi tēs gēs* («Pánico y zanja y cepo contra vosotros, habitantes de la tierra»), que es una traducción bastante exacta del original hebreo, excepto la aliteración de las tres primeras palabras (*paḥad wāpaḥat wāpaḥ*) y la construcción en plural, en vez de singular. La imagen forma parte de un oráculo de Isaías sobre el juicio universal. Cf. Jr 48,43; 25,29. La expresión griega *hōs pagis* («como un lazo») a la vez que cierra gramaticalmente la frase, marca el comienzo de un nuevo versículo. Sobre ese problema, véase TCGNT 173.

Todos

Nueva utilización retórica de «todos», como expresión de la universalidad del juicio. Cf. Lc 17,37; 21,26.

v. 36. *Estad despiertos*

Con este consejo, la redacción de Lucas sustituye el enfático imperativo *grēgoreite* («¡Estad en vela!») que cierra el discurso escatológico según la recensión de Marcos (Mc 13,37). Cf. 1 Tes 5,6; Mt 26,41; 1 Pe 4,7; 1 Esd 8,58.

Pedid en todo momento

Literalmente: «orando en toda ocasión». No está muy claro si el término *kairos* posee aquí el matiz de «momento prefijado, determinado» (véase la nota exegética a Lc 1,20). Cf. Lc 4,13 con la respectiva nota exegética. Cf., igual-

mente, Lc 18,1.7-8; Rom 12,12. La expresión *en panti kairō* es exclusiva de Lucas.

Fuerza para escapar de todo lo que va a suceder

En algunos códices (A, C, D, R, Θ, f^{13} y la tradición textual «koine») se lee *kataxiōthēte* («seáis juzgados dignos»; pero la lectura más fiable (códices ℵ, B, L, W, Ψ, f^{1}, 33, etc.) es *katischysēte* («seáis fuertes»).

Poder así manteneros en pie ante el Hijo del hombre

Es decir, para afrontar su juicio y salir airosos. El códice D, la versión Vetus Syriaca y, en general, las versiones siríacas dien *stēsesthe* («os mantendréis en pie»). Sobre «Hijo del hombre», véase la nota exegética al v. 27.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 21,34-36

Jüon, P., «Notes philologiques», especialmente 355.
Lövestam, E., *Spiritual Wakefulness in the New Testament*, 122-132.
Manson, T. W., *Sayings*, 334-337.
Ott, W., *Gebet und Heil*, 73-90.
Schneider, G., «"Der Menschensohn" in der lukanischen Christologie», en *Jesus un der Menschensohn,* ed. por R. Pesch y R. Schnackenburg, 267-282, especialmente 268-271.
Stout, J. C., «Agrypnein-Luke 21, 36»: Biblical Review 3 (1918) 621-623.
Tödt, H. E., *The son of Man*, 94-112.

144. EL MINISTERIO DE JESÚS EN JERUSALÉN (21,37-38)

21 [37] De día, Jesús estaba enseñando en el templo, pero salía a pasar las noches en el monte llamado de los Olivos. [38] El pueblo en masa madrugaba para acudir al templo a escucharlo.

COMENTARIO GENERAL

Terminado el discurso escatológico, la redacción de Lucas añade dos versículos que sintetizan toda su presentación del ministerio docente de Jesús en el templo de Jerusalén (Lc 21,37-38).

Puede ser que esos versículos estén tomados de «L» (véase I, 149, y compárese con Mc 14,26), pero lo más probable es que se deban a la composición personal del propio evangelista.

Los dos versículos constituyen un sumario de la actividad de Jesús en el templo, que se puede comparar con otros sumarios o expresiones redaccionales que proliferan en el evangelio según Lucas (véase comentario general a Lc 4,14-15; cf. HST 362). Obsérvese la diferencia entre esta conclusión del ministerio de Jesús en Jerusalén y la frase con que la recensión de Marcos pone fin al discurso escatológico: «Lo que os digo a vosotros se lo digo a todos. ¡Estad en vela!» (Mc 13,37). La garra de ese desafío existencial (en Marcos) se ha sustituido (en Lucas) por un simple resumen del ministerio de Jesús en el templo.

Durante el día, Jesús enseña en el recinto sagrado, pero pasa la noche en el monte de los Olivos, frente a la ciudad. Sin embargo, por la mañana, desde primera hora, una gran cantidad de gente acude al templo para escuchar su palabra. De ahí se deduce que lo que realmente subraya este sumario no es la acampada nocturna de Jesús en el monte, sino su enseñanza de día en el templo; y en segundo lugar, se da particular énfasis al deseo que tiene la gente de escuchar las palabras del

Maestro. Eso implica, lógicamente, la oposición de las autoridades de Jerusalén (cf. Lc 19,47; 20,1-2), como en seguida se va a ver con toda claridad (Lc 22,2-4).

Esta observación sobre la actividad docente de Jesús deberá relacionarse con la que se describe en Lc 19,47-48; 20,1. El paralelismo entre los dos sumarios presenta a Jesús totalmente absorbido en su actividad durante una «tercera época» de su ministerio (véase H. Conzelmann, *Theology*, 77), tan importante (aunque no tan prolongado) como su ministerio en Galilea o el que ejerció durante su largo viaje a Jerusalén. Cf. Lc 22,53). Si Jesús purificó el templo, fue para poder enseñar en él. Sin embargo, no hizo allí ningún milagro; desde luego, no por los motivos psicológicos que le atribuye H. Conzelmann (*ibíd.*, 76, nota 3), sino porque en «Mc» no había ninguna narración de milagro, y el evangelista no vio una razón suficiente para introducir en este momento de su narración evangélica un relato de ese tipo.

NOTAS EXEGÉTICAS

21 v. 37. *De día, Jesús estaba enseñando en el templo*

La redacción de Lucas emplea la llamada «conjugación perifrástica» (*ēn* con participio de presente) para subrayar el carácter habitual de la acción de Jesús. Véanse I, 205-206. La expresión *tas hēmeras* está en acusativo de duración. Véase BDF § 161. 2. Compárese con Lc 19,47-48. Sobre la enseñanza de Jesús en general, véase I, 247.

Pero salía a pasar las noches

Literalmente: «Y saliendo, solía buscar cobijo (durante) las noches» El verbo *aulizesthai* no significa necesariamente «pasar la noche al raso». Cf. Mt 21,17; Did 11,6; Sal 30,6 (LXX).

En el monte llamado de los Olivos

Véanse las notas exegéticas a Lc 19,29; 6,12. La redacción de Lucas emplea la preposición *eis*, en el sentido locativo de *en*. Véase BDF § 205. Esta observación prepara ya las precisiones que se ofrecerán más adelante, concretamente en Lc 22,39.47.

v. 38. *El pueblo en masa madrugaba para acudir al templo a escucharlo*

El verbo helenístico *orthrizein* («madrugar») aparece también en la versión de los LXX (Ex 24,4; 32,6; 34,4; 2 Re 6,15). El infinitivo *akouein* («escuchar») expresa finalidad (BDF § 390).

A continuación de este versículo, la familia textual f^{13} (es decir, los códices 13, 69, 124, 346, 543, 788, 826, 983) añade el episodio de la mujer sorprendida en adulterio (cf. Jn 7,53-8,11). Para entender el motivo de la asociación de ese pasaje del evangelio según Juan con esta parte específica del evangelio según Lucas, compárese el contexto de Jn 8,1-2 con el presente sumario lucano. Para ulteriores reflexiones, véase R. Brown, *John I-XII*, 332-338; U. Becker, *Jesus und die Ehebrecherin: Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7,53-8,11* (BZNW 28; Berlin 1963) 8-14; H. J. Cadbury, «A Possible Case of Lukan Authorship (John 7:53-8:11)»: HTR 10 (1917) 237-244.

VI. EL RELATO DE LA PASIÓN

Padre, si quieres, aparta de mí esta copa tan amarga;
pero no se cumpla mi voluntad, sino la tuya

INTRODUCCIÓN GENERAL

Terminada la presentación del ministerio de Jesús en el templo de Jerusalén (Lc 19,28-21,38), empieza ahora otra parte fundamental del evangelio según Lucas, en la que Jesús va a llegar al punto culminante, al momento supremo de su «partida» (*éxodos*, cf. Lc 9,31) de este mundo, iniciando de ese modo su «subida» al Padre.

Aquí, el evangelio según Lucas converge con los otros tres evangelios, por cuanto incorpora a su narración (*diēgēsis*; véanse I, 288-291) su propio relato de la pasión de Jesús (Lc 22,1-23,56a). [Es la sexta parte principal del evangelio según Lucas (después del prólogo). La «subida» que ahora comienza se completará en la séptima y última parte de este evangelio con el relato de la resurrección (Lc 23,56b-24,53). Mientras que, hasta el momento actual, Lucas ha presentado a Jesús ejerciendo su actividad docente dentro de los límites del recinto del templo, lo que sigue en los capítulos 22-23 se va a desarrollar en la ciudad propiamente dicha y en sus alrededores.

Pero antes de analizar detalladamente las diversas perícopas que configuran el relato lucano de la pasión de Jesús, será conveniente ofrecer unas breves reflexiones sobre el carácter general de estos relatos en la tradición evangélica y, en concreto, en el relato de Lucas en su conjunto.

I. EL RELATO DE LA PASIÓN

Igual que las narraciones de la infancia y las de la resurrección, el relato de la pasión es también un subgénero, una modalidad del género literario «evangelio». Desde la época de M. Kähler (1896), K. L. Schmidt (1919) y M. Dibelius (1919), se suele considerar el relato de la pasión de Jesús como el primer bloque de tradición evangélica que adquirió forma de narración continua y coherente en sí misma (FTG 180). El propio Kähler caracterizó los evangelios como «narraciones de la pasión con extensas introducciones» (*So-Called Historical Jesus*, 80, nota 11). Aunque con sus lógicos matices personales, R. Bultmann, W. Bussmann, V. Taylor, J. Jeremias y otros investigadores han defendido esa concepción de los orígenes de la tradición evangélica. Pero prescindiendo, por el momento, de la cuestión sobre si esa parte de la tradición primitiva se había puesto ya por escrito en época anterior a Marcos, se podrían estudiar algunos aspectos que abogan por la formación coherente de esos relatos, al menos en forma de narración oral:

1) Pablo está al corriente del «mensaje de la cruz» (*ho logos ho tou staurou*, 1 Cor 1,18 [escrita hacia el año 56 d.C.]). Aunque el significado del término *logos* en este pasaje difícilmente se puede restringir al de «narración», Pablo lo entiende como un modo sintético de referirse a la conocida y frecuentemente repetida serie de acontecimientos relativos a la crucifixión y muerte de Jesús (habría que recordar aquí el significado de *logos* en Hch 1,1).

2) El propio Pablo, aunque no muestra excesivo interés por las palabras expresas de Jesús (cf., por ejemplo, 1 Tes 4,15; 1 Cor 7,10-11; 11,23-25), hace innumerables alusiones a su pasión, muerte y sepultura: su última cena (1 Cor 11,23-25), la traición que tuvo que afrontar (*ibíd.*), sus «sufrimientos» (Flp 3,10), su «cruz» (Flp 2,8), su «crucifixión» (Gál 2,20; 3,1, 1 Cor 1,23; 2 Cor 13,4), la maldición de «colgar de un madero» (Gál 3,13), su «muerte» (1 Tes 5,10; 1 Cor 11,26; 15,3; Rom 4,25; 5,8-10; 6,3), su «sepultura» (1 Cor 15,3; Rom 6,4), incluso alude a «los judíos que mataron al Señor Jesús» (1 Tes 2,14-15), o a

«los jefes del mundo presente» que «crucificaron al Señor de la gloria» (1 Cor 2,8). Y en la carta a los Colosenses, quizá deuteropaulina, dice expresamente que «fue clavado en la cruz» (Col 2,14). Aunque todas esas alusiones aparecen en los escritos de Pablo de manera más bien aislada y muchas veces en un contexto más teológico que histórico, son testimonio evidente de que Pablo conocía bien «el mensaje de la cruz», en el sentido de relato unitario y coherente.

3) Los cuatro evangelios canónicos —los tres sinópticos y el de Juan— contienen un relato de la pasión con sorprendentes semejanzas: traición de Judas, última cena con los discípulos, prendimiento fuera de la ciudad, negaciones de Pedro, interrogatorio ante el sumo sacerdote, comparecencia ante el gobernador romano Poncio Pilato, traslado al lugar del suplicio, crucifixión, letrero de identidad sobre la cruz, muerte, sepultura. Toda esa serie de semejanzas, incluso de coincidencias, apenas se percibe en otros pasajes de la historia de Jesús, de modo que esa presentación «cobra un carácter de relato histórico perfectamente compuesto, más que ninguna otra parcela de la tradición primitiva». Todo esto «sugiere que los evangelistas tuvieron acceso a alguna compilación de episodios relativamente estable» (FGT 44-45).

4) El núcleo primitivo de esa composición de episodios parece que fue la primera expansión del mensaje apostólico que se ha conservado en el fragmento kerigmático de 1 Cor 15,3-4: «Cristo murió por nuestros pecados... fue sepultado... y resucitó al tercer día». Los que suscriban el análisis que hace C. H. Dodd de los primeros discursos recogidos en el libro de los Hechos de los Apóstoles y que, según él, contienen fragmentos del primitivo kerigma apostólico proclamado en Jerusalén, podrán encontrar aquí un nuevo argumento a favor de esa expansión. (Véase C. H. Dodd, *Apostolic Preaching and Its Developments*, 46-47; véase también pp. 159-161, en especial la bibliografía citada en p. 160).

5) La necesidad de un relato continuo y coherente surgió, sin duda, de la experiencia de los primeros predicadores o misioneros cristianos, confrontados con la objeción: «Si Jesús era el Mesías enviado por Dios, ¿cómo es que acabó en una cruz? Si era el instrumento de Dios para salvar a la humanidad, ¿por qué tuvo Dios que permitir que muriera como un criminal, clavado en una cruz?». Ésa fue, indudablemente, la razón por la que la figura de Jesús se convirtió muy pronto en «escándalo para los judíos, y locura para los paganos» (1 Cor 1,23). M. Dibelius (FTG 22-23) lo formula de esta manera:

> Si lo que se predicaba era un testimonio de salvación, entre todos los elementos relacionados con ese tema sólo la pasión era realmente significativa para comprender el mensaje. Porque su contenido fue el primer acto del fin del mundo, tal como entonces se creía y se esperaba. Ahí se podía percibir la salvación, no sólo en la persona y en la palabra del Señor, sino también en la sucesión de los acontecimientos. Organizar esos materiales según sus relaciones mutuas era una necesidad ineludible; y tanto más, cuanto que sólo una presentación de las consecuencias de la pasión y de la resurrección podía resolver la paradoja de la cruz, sólo la conexión orgánica de los acontecimientos podía satisfacer la necesidad de una explicación, y sólo la concatenación unitaria de los diversos aspectos podía solucionar el problema de la responsabilidad (*Schuldfrage*).

A todas esas preguntas responden las palabras de Pedro: «Dios ha constituido Señor y Mesías a ese mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2,36).

Con todo, ¿existió realmente, en un estadio anterior a la recensión de Marcos, un relato unitario como narración primitiva de la pasión de Jesús? Es difícil dar cumplida respuesta a esa pregunta. Algunos estudiosos, como J. Finegan y K. H. Schelkle, han querido identificar el relato de la pasión según Marcos con la forma primitiva heredada de la tradición. Pero las divergencias que existen entre la narración de Marcos, la de Lucas y la de Juan sugieren que lo que verdaderamente heredaron los evangelistas fue una narración más breve que el actual relato de Marcos. Algunos investigadores, como J. Jeremias (*Eucharistic Words*, 89-96) y X. Léon-Dufour («Passion», 1425) abogan por una forma más breve que empezaría con el prendimiento de Jesús. Su hipótesis se basa en las siguientes observaciones: a) desde la entrada de Jesús en Jerusalén hasta el prendimiento en Getsemaní, el relato de Juan coincide con el de Marcos sólo de manera genérica, mientras que las coincidencias son más estrechas a partir de ese momento; b) en la tradición sinóptica, el segundo y tercer anuncio de la pasión (cf. Mc 9,31; 10,33; y paralelos) empiezan con la entrega de Jesús en manos de sus adversarios (cf. 1 Cor 11,23); y c) el texto de Mc 14,43 presenta a Judas, a su llegada a Getsemaní, como «uno de los Doce», es decir, como si no lo hubiera presentado ya de esa manera en Mc 14,10 (la repetición se considera como señal de la utilización de una «fuente» distinta).

Estos investigadores postulan un desarrollo de la tradición según el siguiente proceso: a) una proclamación kerigmática, como la de 1 Cor

15,3b-5; b) un *breve* relato de la pasión, que empezaría con el prendimiento de Jesús; c) un *extenso* relato de la pasión, que empezaría con la entrada de Jesús en Jerusalén e incluiría la purificación del templo, la cuestión sobre la autoridad de Jesús, el anuncio de la traición de Judas, la última cena, y la oración en Getsemaní; y d) el relato de la pasión de Jesús según Marcos. (Para una acertada presentación del análisis que hace V. Taylor del relato de Marcos y sus dos fuentes, véase R. E. Brown, *John XIII-XXI*, 788; S. Temple, «Two Traditions»).

Sin embargo, en fechas más recientes, el meticuloso estudio de algunos episodios del relato de Marcos desde la perspectiva de historia de la redacción ha demostrado que esos episodios constan de elementos procedentes de la tradición más *una redacción personal del evangelista*, prácticamente en cada versículo. Los detalles de ese tipo de análisis no son aquí de nuestra incumbencia; por eso, baste citar la conclusión de un autor que ha realizado un estudio exhaustivo del relato de la pasión de Jesús según Marcos:

> Todos los trabajos realizados hasta el presente sobre el evangelio según Marcos, desde el punto de vista de la historia de la redacción, parten de la hipótesis de que ya antes de Marcos existía un relato continuo de la pasión de Jesús. Pero, como hemos podido demostrar, esa hipótesis no es, ni mucho menos, evidente. La investigación histórico-redaccional del evangelio según Marcos tiene que volver a empezar, afrontando el hecho de que el evangelista compuso el relato de la pasión, igual que el resto de su evangelio, a partir de tradiciones independientes (E. Linnemann, *Studien*, 174-175).

Para ulteriores reflexiones, véase J. R. Donahue, *Are You the Christ*?; D. Dormeyer, *Die Passion Jesu*; E. Lohse, *History*; L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus*; G. Schille, «Das Leiden»; E. Schweizer, *Good News according to Mark*, 226-363.

II. ELEMENTOS FUNCIONALES EN EL RELATO DE LA PASIÓN

El que lea atentamente los relatos de la pasión en los evangelios canónicos se dará cuenta en seguida de que no se compusieron exclusivamente como narración de acontecimientos reales. Las diferencias entre las recensiones de Marcos, Mateo, Lucas y Juan son de tal naturaleza que excluyen esa conclusión. En estas narraciones hay más elementos en juego; y la cuestión de responsabilidad (*Schuldfrage*) a la que ya se ha hecho alusión anteriormente explica por qué se han introducido en los relatos otros elementos o factores extraños. Por eso, antes de estudiar el relato de la pasión, según Lucas, tendremos que explicar brevemente algunos de esos elementos, que se pueden dividir en dos grandes categorías: elementos teológicos, y elementos apologéticos.

A. Entre los elementos o factores *teológicos* se pueden apuntar los siguientes:

1) Prevalencia de la fe en Cristo resucitado.

La resonancia del kerigma primitivo en la predicación apostólica (1 Cor 15,3-5; Rom 4,25; Hch 2,36; 4,10) actúa de manera que, aunque lo que se transmite es el mensaje de la cruz, el punto culminante es siempre el *praeconium paschale* («la proclamación de Pascua»): «No está aquí, ha resucitado» (Lc 24,6; cf. Mc 16,6; Mt 28,6). Los detalles del prendimiento, interrogatorio, proceso judicial ante Pilato, y crucifixión no se aducen simplemente como contrapunto del ministerio de Jesús, sino que se ordenan a la proclamación de su victoria sobre los acontecimientos por el poder de Dios. El tema patrístico y medieval del *Christus victor mortis* («Cristo vencedor de la muerte») no hace más que especificar el impacto que lleva implícito el relato de la pasión.

2) Cumplimiento de la voluntad de Dios.

Este aspecto se percibe de manera especial en las alusiones o citas de determinados pasajes veterotestamentarios. Véase, por ejemplo, Lc 22,37 (cita del cuarto cántico del Siervo, en Is 53,12); 23,34b-35 (alusión a

la súplica del justo, en el Sal 22,8.19); 23,36 (alusión al Sal 69,22); 23,46 (alusión al Sal 31,6). Véase también Mc 14,61; Mt 26,67; 27,12; etc.

3) Tendencia a subrayar la condición sobrehumana de Jesús.

La vaga presciencia y el anuncio de la traición de la que Jesús va a ser objeto (Mc 14,18-21; Lc 22,21-23) se hace explícita con la mención del nombre del traidor, Judas (Mt 26,25; Jn 13,21-26). Igualmente, la alusión al poder de Jesús (compárese Mc 14,46 [= Mt 26,50], donde se hace una simple mención del prendimiento de Jesús, con la referencia a las «doce legiones de ángeles» que su Padre podría poner a su disposición en cualquier momento (Mt 26,53) y con el majestuso «Yo soy» [Jn 18,6] que hace caer por tierra a los que vienen a prenderlo). Véase también la significativa reformulación del grito de Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; cf. Sal 22,1; Mt 27,46), que Lucas omite, quizá porque no le pareció apropiado en labios del Hijo de Dios, y que transforma en «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46; compárese con el Sal 31,6), mientras que en Jn 19,30, ese mismo grito se cambia en «Todo está terminado». (Compárese con *EvPe* 5,19: «¡Oh Poder, mi poder, me has abandonado!» [El término hebreo *'ēlî* se interpreta aquí como sustantivo común, y no como nombre propio]).

B. Entre los elementos o factores *apologéticos* se pueden apuntar los siguientes:

1) Declaraciones de la inocencia de Jesús.

En Mc 14,64c; Mt 26,66b se pronuncia un veredicto contra Jesús; por el contrario, en Lc 22,71 desaparece esa condena, que posteriormente se sustituye por una triple declaración de inocencia (Lc 23,4.14-15.22; compárese con Jn 18,38; 19,4.6; Hch 3,13).

2) Tendencia a exculpar al gobernador romano, e inculpar a las autoridades judías.

Esa tendencia no aparece de manera explícita en ninguno de los relatos de la pasión, sino sólo cuando se comparan las cuatro narraciones. Mc 14,1.43.53.55; 15,1.11 menciona expresamente a las «autoridades judías»; y en 15,15 implica también a Pilato, que «quiere dar satisfacción a la gente». El relato de Mateo difiere poco del de Marcos en los pasajes paralelos (Mt 26,3.47.57.59; 27,1.20); pero ciertas adiciones propias de Mateo modifican la presentación de Pilato: a) La mujer del gobernador le recomienda que no se mezcle en la causa «de ese inocen-

te» (Mt 27,19); b) Pilato se lava las manos y declara abiertamente que no desea comprometerse en ese asunto: «Soy inocente de la sangre de este hombre. ¡Allá vosotros!». Pero el pueblo entero contesta: «¡Recaiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (Mt 27,24-25); c) Los sumos sacerdotes y los fariseos solicitan a Pilato que ponga vigilancia en el sepulcro (Mt 27,62). Por su parte, el relato de Lucas, que también depende del de Marcos, pero no del de Mateo, muestra esa misma tendencia, pero de modo diferente. Lucas distingue entre «el pueblo» y «la gente» (Lc 22,2; 23,27.35a.48), entre «los jefes» y «los ancianos, sumos sacerdotes y doctores de la ley» (Lc 22,2.52.54; 23,1.4.13.35b.51); además, suprime toda referencia a los falsos testigos y a la acusación sobre el propósito de destruir el templo, y en su lugar presenta a Jesús acusado por los jefes sólo de agitación política (Lc 23,2.5.18-19). Mientras tanto, Pilato declara por tres veces la inocencia de Jesús (Lc 23,4.14-15.22). Y cuando el gobernador acaba por ceder a las exigencias de la masa, Lucas deja bien claro que «el griterío iba creciendo», de modo que Pilato «entrega a Jesús al arbitrio de la gente» (Lc 23,23-25), que «conduce a Jesús» a la crucifixión (v. 26). En estos versículos, la designación «ellos», «su» no puede referirse más que a «los sumos sacerdotes, los jefes y el pueblo» (v. 13). ¡Sólo en el v. 36 aparecen los «soldados» (romanos)! Y con incisiva ironía, es un centurión romano el que declara: «Realmente, este hombre era inocente» (v. 47). Por último, en la narración de Juan alcanza su máxima expresión lo que en el relato de Lucas se iba manifestando cada vez con más claridad. Caifás declara abiertamente la conveniencia de que Jesús «muera por el pueblo» (Jn 11,47-53 [en especial, v. 50]). Soldados y guardias de los sumos sacerdotes y de los fariseos acompañan a Judas (Jn 18,3.12-14 [quizá la tradición de Juan sea aquí un tanto ambigua; véase R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 807-813]). Cuando Jesús comparece ante Pilato, también por tres veces se le declara inocente (Jn 18,38; 19,4.6) y el gobernador hace esfuerzos por soltarlo (Jn 18,31; 19,12). Y cuando, por fin, Pilato cede definitivamente (Jn 19,16), «les» entrega a Jesús (a los sumos sacerdotes [v. 15]). «*Ellos* se hicieron cargo de Jesús; y él salió llevando su cruz a cuestas» (Jn 19,17). Esa tendencia que tan claramente se percibe en los evangelios canónicos alcanza otro de sus puntos culminantes en el Evangelio según Pedro, en el que Pilato, al comprobar que ninguno de los judíos, «ni Herodes, ni siquiera uno de los jueces accede a lavarse las manos», como él lo ha hecho simbólicamente, los deja plan-

tados. «Entonces, el rey Herodes mandó que se llevaran al Señor» (EvPe § 1-2; véase Hennecke-Schneemelcher, *NTApocrypha* 1, 183. Para más detalles, véase M. Kiddle, «The Passion Narrative»).

3) Tendencia a excusar la deserción de los discípulos.

Según Mc 14,50, «todos lo abandonaron y huyeron». Y la expresión más viva de esa deserción se manifiesta simbólicamente en el detalle del «joven que seguía a Jesús envuelto sólo en una sábana» y que, «cuando le echaron mano, soltó la sábana (*sindōn*) y se escapó desnudo» (Mc 14,51-52). La redacción de Lucas no tiene paralelo con la frase de Mc 14,50, pero entre los presentes en el momento de la crucifixión enumera no sólo «a las mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea», sino también a «todos sus conocidos» (*pantes hoi gnōstoi* [en masculino]; Lc 23,49). En Jn 18,8c, Jesús pide a los que vienen a prenderlo que dejen que sus discípulos se marchen. Y mientras que en Mc 14,27 y en Mt 26,31 Jesús predice la deserción de todos sus discípulos, en Lc 22,31-34 sólo Pedro va a ser víctima de Satanás, aunque terminará por convertirse.

Todos estos elementos y factores confieren gran viveza al relato de la pasión y revelan ciertos aspectos que van más allá del mero interés por referir acontecimientos puntuales. Los relatos de la pasión encierran un aspecto exhortativo, porque la pasión de Jesús se convirtió muy pronto, para sus seguidores, en modelo de sufrimiento y de actitud frente a la persecución. Por ejemplo, en Hch 7,54-58, se narra el martirio de Esteban a imitación de la muerte de Jesús. Se podría asegurar que algunos elementos, como la vigilancia, la oración, y la resignación de Jesús, se introdujeron en los diferentes relatos de la pasión precisamente por ese motivo.

También queda claro que algunas de las diferencias entre los relatos canónicos de la pasión se deben a una selección de materiales. Puede ser que los elementos y las tendencias que afloran en estos relatos justifiquen en cierto modo esa selección o el orden en que se presentan. Pero es bastante obvio que ninguno de los evangelistas ha contado toda la historia como realmente sucedió. Si bien es cierto que la tradición evangélica mantuvo el contacto más cercano con los hechos históricos, no cabe duda que también los coloreó con esos elementos y con esas tendencias. Al mismo tiempo deberá quedar bien claro que el papel que esta parte de la tradición desempeñó en la vida de la Iglesia naciente no se redujo a una mera reproducción de la historia tal como su-

cedió. Era mucho más importante que la predicación reflejara lo que Jesús había realizado para el bien de la humanidad. En esta parte de la tradición nos encontramos no con una especie de transmisión puramente fáctica de lo que ocurrió durante los últimos días de Jesús, sino más bien (y mucho más) con una interpretación privilegiada de aquellos acontecimientos. Y esa interpretación es la que resuena de diferentes maneras en el resto de los escritos del Nuevo Testamento.

III. EL RELATO DE LA PASIÓN, SEGÚN LUCAS

El relato de la pasión en el evangelio según Marcos es el más breve de los relatos canónicos y carece de elementos de tradición propia, salvo el episodio del joven que seguía a Jesús y escapó desnudo (Mc 14,51-52). Si se prescinde de esa escena como mera adición al prendimiento de Jesús (Mc 14,43-50), el relato de Marcos se compone de dieciocho episodios. Los veinte episodios del relato de Lucas, tal como aquí se subdividen (véanse I, 234-235), corresponden a catorce del relato de Marcos, *prácticamente en el mismo orden*. La continuidad del relato de Lucas se basa esencialmente en la recensión de Marcos. Una correspondencia tan significativa entre las dos recensiones aboga por una estrecha dependencia de Lucas con respecto a Marcos en esta parte de la narración evangélica.

En este sentido, la diferencia entre Lucas y Marcos consiste fundamentalmente en pequeñas omisiones o adiciones. En concreto, Lucas suprime cuatro episodios: la unción en Betania (Mc 14,3-9), porque ya se contó en Lc 7,36-50; la predicción por parte de Jesús de la deserción de los discípulos (Mc 14,27-28), porque en el evangelio según Lucas los discípulos no abandonan a Jesús; la huida del joven discípulo (Mc 14,51-52), más el precedente v. 50; y la burla de la soldadesca (Mc 15,16-20abc). Además, la redacción de Lucas añade un discurso de Jesús en cuatro partes, al final de la última cena (Lc 22,21-23.24-30.31-34.35-38), y dos breves narraciones: la comparecencia de Jesús ante Herodes (Lc 23,6-12), y la última declaración de Pilato (Lc 23,13-16). Respecto a otras diferencias más pequeñas y de menos importancia —fundamentalmente, omisiones—, véase el comentario general a los respectivos pasajes.

Sin embargo, los elementos que componen cada episodio en la redacción de Lucas son, a veces, muy distintos de sus respectivos paralelos en la recensión de Marcos. Como ocurre a lo largo de todo el evangelio según Lucas, también aquí el evangelista se inspira en el relato de la pasión según «Mc», de manera especial en el orden de los aconteci-

mientos; pero eso no quita que haya incorporado otros elementos (procedentes de «L»), o retocado el propio texto de Marcos —quizá aquí más que en ninguna otra parte—, o incluso compuesto a su aire alguno de los versículos. En cuanto a elementos posiblemente derivados de «Q», habría que limitarse a Lc 22,28-30.

En el siglo pasado se planteó la cuestión sobre si Lucas se habría servido de algún otro relato de la pasión, aparte de «Mc». Respondían afirmativamente algunos comentaristas como E. Bammel, P. Benoit, M. Black. R. E. Brown, F. C. Burkitt, B. S. Easton, A. George, J. Hawkins, J. Jeremias, A. M. Perry, F- Rehkopf, F. Spitta, B. H. Streeter, V. Taylor, B. Weiss, P. Winter, y otros. En apoyo de esa hipótesis se aducían tres argumentos principales: a) la gran cantidad de elementos procedentes de «L» que Lucas utiliza en esta parte de su narración evangélica junto a los que toma de «Mc»; b) el considerable número de elementos comunes que se detectan en los relatos de Lucas y de Juan, junto a detalles muy precisos que no aparecen en la recensión de Marcos ni en la de Mateo; y c) que cuando Lucas utiliza en esta sección de su evangelio palabras o frases del evangelio según Marcos, el porcentaje es mucho menor que en las secciones precedentes (el 27% aquí, frente al 50% en el resto). Sin duda, los defensores de la hipótesis de un Proto-Lucas estarían de acuerdo, en líneas generales, con esa propuesta.

Sin embargo, también hay una lista interminable de investigadores modernos que insisten en que Lucas no hizo más que modificar el relato de la pasión como estaba en «Mc», con la adición de un par de episodios o dichos procedentes de «L» (y en un caso, de «Q»), a lo que se sumaría su trabajo de redacción sobre el texto de «Mc» y la composición personal de algunos versículos. Así piensan J. Blinzler, R. Bultmann, J. M. Creed, M. Dibelius, J. Finegan, H. J. Holzmann, G. Iber, H. C. Kee, H. Lietzmann, R. H. Lightfoot, A. Loisy, G. Schneider, y otros. A mi parecer, ésta es la solución más razonable. La prolija utilización de elementos de «L» en el relato de la pasión no es un argumento válido para postular *una fuente escrita* independiente de «Mc» (aunque hay comentaristas que en ocasiones han llegado a esa conclusión).

Por otra parte, la impresionante lista de contactos entre la narración de Lucas y la de Juan, que presentan algunos investigadores como E. Osty, J. A. Bailey, y F. L. Cribbs, sólo puede afirmar que «Lucas conoció una forma primitiva de la tradición posteriormente desarrollada por Juan» (R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 791) o, como yo preferiría decirlo, «formas primitivas» de esa tradición. Los detalles comunes se

estudiarán en las notas exegéticas a los respectivos pasajes, aunque, como se dijo anteriormente, la mayor parte proceden de «L».

Finalmente, la presencia en la redacción lucana de un menor porcentaje de vocabulario propio de Marcos sólo significa que, en esta parte, Lucas ha modificado más radicalmente los datos de «Mc». Mis principales dudas sobre la presunta utilización, por parte de Lucas, de un relato completo de la pasión distinto de «Mc» obedecen a estas dos razones: i) los tres argumentos aducidos más arriba no demuestran absolutamente nada; y ii) el orden de las catorce perícopas del evangelio según Lucas semejantes a la recensión de Marcos sólo podría postular una fuente autónoma que siguiera el mismo orden que «Mc»; y eso es bastante difícil de admitir (recuérdese el principio, conocido como «navaja de Ockham»: *Entia non sunt multiplicanda sine necessitate*).

El relato de Lucas se asemeja al de Marcos por cuanto incluye: a) acontecimientos preliminares (Lc 22,1-38), y b) pasión, muerte y sepultura de Jesús (Lc 22,39-56a). En esto difiere del relato de Juan, al menos según la interpretación de algunos comentaristas (por ejemplo, R. E. Brown, que hace comenzar el relato de la pasión inmediatamente después de la última cena [*John XIII-XXI*, 787-962]). En los evangelios sinópticos, los acontecimientos preliminares deberán considerarse como parte del relato de la pasión propiamente dicho.

El relato lucano de la pasión se centra en una presentación específica del destino de Jesús, que se caracteriza por los siguientes elementos:

a) El templo no pertenece al escenario del drama. El templo, «la casa de mi Padre» (Lc 2,49), fue purificado para servir de marco al ministerio docente de Jesús en Jerusalén. En él pronunció Jesús su condena de la ciudad (Lc 21,20) y de sus autoridades (Lc 20,19). Ahora, van a ser Jerusalén y sus autoridades los que condenen a Jesús. Esta parte del tercer evangelio se abre con la conspiración de las autoridades y culminará en el proceso judicial contra Jesús.

b) La victoria de Jesús sobre el mal se expresa en el papel de Satanás como personificación de ese mal. Después de haberse apartado de Jesús «hasta su momento» (Lc 4,13; véase la respectiva nota exegética), Satanás reaparece ahora en escena: «Entra en Judas Iscariote» (Lc 22,3) y empuja a Pedro a renegar de Jesús, porque «ésta es su hora» y suyo es «el poder de las tinieblas» (Lc 22,53). (Para la cuestión sobre si el período intermedio del ministerio de Jesús se desarrolló totalmente al margen de la influencia de Satanás, como postula H. Conzelmann, véanse I, 312-

313; cf. S. Brown, *Apostasy and Perseverance*, 6-12). En el relato de la pasión, la intervención directa de Satanás es exclusiva de la redacción de Lucas; pero es un elemento que también aparece en la narración de Juan (cf., por ejemplo, Jn 13,2.27 con su lenguaje específico y preciso). Por tanto, la potencia que gobierna el destino de Jesús no es, primariamente, la intervención de Roma, sino la de un judío de Palestina, un discípulo poseído por Satanás, uno «que pertenecía al grupo de los Doce» (Lc 22,3). Sin embargo, la victoria de Jesús sobre el poder satánico se expresa implícitamente en la oración de Jesús por la conversión de Pedro (Lc 22,31) y en las palabras que el propio Jesús crucificado dirige al malhechor arrepentido que muere junto a él (Lc 23,43).

c) El relato de la pasión, según Lucas, comparte con los otros dos sinópticos la presentación de la figura de Jesús que afronta su muerte con la mayor serenidad como cumplimiento de la voluntad de su Padre (Lc 22,39-46). Así se manifiesta en la última cena con una expresión específicamente lucana (Lc 22,37; cf. Lc 24,7.26) que subraya el peculiar énfasis de la redacción de Lucas en la misericordia, el perdón, el poder curativo, la eficacia de la oración, y la compasión de Jesús. Por otra parte, Jesús afronta su muerte, no en soledad, e incluso abandono, como en el relato de Marcos, sino acompañado por las «hijas de Jerusalén» (Lc 23,28), por «las mujeres que lo habían seguido desde Galilea» y por «todos sus conocidos» (Lc 23,49). Pero la expresión definitiva de su compasión es la palabra que dirige al criminal arrepentido que expira a su lado: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). Sobre la relevancia de estas palabras para entender el significado y el valor soteriológico de la muerte de Jesús, véase I, 53.

d) En la redacción de Lucas, el relato de la pasión está en continuidad con el relato del viaje a Jerusalén, en cuanto que ésta es la última etapa del «camino» que Jesús emprende para «pasar» de este mundo al Padre (cf. Lc 9,51; 17,25; 24,7.26). Jesús recorre ese camino como precursor, como pionero, como explorador, como uno que se siente compulsivamente empujado a afrontar su destino (cf. Lc 13,33; 17,25; 22,37); pero al mismo tiempo, como justo «inocente» (Lc 23,41.47) y, sobre todo, con dominio absoluto de su voluntad (Lc 22,42.51).

e) La victoria de Jesús sobre el poder de Satanás confiere al relato de Lucas una dimensión claramente exhortativa, que no se detecta en las demás narraciones evangélicas. M. Dibelius (FTG 201) lo expone con estas palabras:

> El Salvador abrumado por el sufrimiento es [imagen] del hombre de Dios atacado por los poderes del mal, que con su paciencia y su capacidad de perdón se convierte en modelo de sufrimiento inocente. Al situar los diversos acontecimientos en su lugar adecuado, Lucas los interpreta no como consumación de la salvación, sino como la trayectoria del justo íntimamente unido con Dios. Y la consecuencia literaria de esa interpretación es que Lucas presenta la pasión de Jesús como un auténtico martirio.

La afirmación esencial de Dibelius es absolutamente exacta. En el relato de Lucas, Jesús muere como «modelo de sufrimiento inocente»; pero al mismo tiempo realiza la salvación de la humanidad, aun cuando su muerte es una forma de martirio. Quizá con más acierto, X. Léon-Dufour caracteriza el relato de la pasión de Jesús según Lucas como un drama que invita al lector a participar en él con el compromiso personal, como Simón de Cirene, de llevar su propia cruz detrás de Jesús:

> Se invita al lector no precisamente a hacer un acto de fe en Dios, que lleva a cumplimiento la Escritura, y en Jesús, que en su muerte se manifiesta como Hijo de Dios. Al revés que Marcos, pero en sintonía con Mateo, Lucas explica el misterio que describe. No invita al lector de un modo especial a que adore la persona de Jesús que se presenta como el Hijo de Dios, o como el Señor todopoderoso (Mateo), sino más bien a que reconozca su propia debilidad, como Pedro, y su malicia, como los que condenaron a Jesús, a que adore la infinita misericordia de Jesús... y a que participe especialmente en su paciencia... Jesús no es simplemente un modelo; es el arquetipo del inocente perseguido, que en su persona sintetiza la persecución desatada en cualquier época, y en su triunfo revela la victoria de sus seguidores («Passion», 1476).

(Para más detalles, véanse I, 406-410; cf. Hch 14,22).

A. ACONTECIMIENTOS PRELIMINARES

145. CONSPIRACIÓN DE LAS AUTORIDADES (22,1-2)

22 [1] Se acercaba la fiesta de los Ázimos, llamada la Pascua. [2] Los sumos sacerdotes y los doctores de la ley andaban buscando una manera de acabar con Jesús, pues tenían miedo del pueblo.

COMENTARIO GENERAL

El primer episodio del relato de la pasión, según Lucas, describe la conspiración de las autoridades de Jerusalén contra Jesús (Lc 22,1-2), a la que sigue inmediatamente la confabulación de Judas con esas autoridades (Lc 22,3-6; véase el correspondiente comentario general). Estos versículos iniciales del relato de la pasión de Jesús según Lucas resuenan con un tono ominoso que actúa como señal de que aquí comienza una nueva sección de su evangelio.

La presentación lucana sigue el texto de Mc 14,1-2, aunque con sus propios retoques literarios. Compárese con Mt 26,1-5, que es una introducción, más amplia y más elaborada, a su propio relato de la pasión. Hasta los comentaristas que creen que Lucas se sirvió no sólo de «Mc», sino también de un relato continuo de la pasión de Jesús, independiente de la recensión de Marcos, suelen atribuir estos versículos, además de los vv. 3-6, a «Mc» (véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 285; V. Taylor, *Passion Narrative*, 42; T. Schramm, *Markus-Stoff*, 182-184). El trabajo de redacción de Lucas se puede percibir en la utilización de su verbo favorito *engizein* («acercarse», «estar cerca»; v. 1), en lugar de *einai* (*ēn* = «era»: Mc 14,1 [véase I, 190]). Además, Lucas introduce una interrogativa indirecta (v. 2) con el acusativo neutro del artículo definido *to* (*to pōs anelōsin auton* = «cómo podrían acabar con él»); véase I, 184-185. Y

aparte de esa modificación, suprime el detalle de Mc 14,2: «No durante la fiesta», probablemente porque esta formulación de Marcos podría inducir a situar el prendimiento de Jesús precisamente en ese día. E igualmente, suprime la idea de *dolos* («con dolo», o sea, «a traición»).

Las habituales categorías de la historia de las formas no se suelen aplicar a los episodios del relato de la pasión, sobre todo porque éste se ha considerado siempre como una primitiva narración unitaria, cuyos elementos jamás se sometieron a un verdadero análisis crítico por parte de los pioneros de este tipo de investigación científica. Sin embargo, en fechas más recientes se ha pensado que también estos episodios de la tradición evangélica se podrían analizar con métodos críticos, pues la mayor parte de ellos entran decididamente en la categoría de «narraciones sobre Jesús». Con todo, algunas adiciones de Lucas bien podrían pertenecer a otras esferas clasificatorias. En lo tocante a la conspiración de las autoridades y su confabulación con Judas, que introducen el relato propiamente dicho de la pasión de Jesús, se puede afirmar que «contienen una narración plenamente histórica», a pesar de las reticencias de R. Bultmann (HST 262). Es más, si hay alguna parte de la tradición evangélica que se pueda considerar como verdaderamente «histórica», es sin duda este pasaje. Hasta el propio Bultmann se ve obligado a rechazar la sugerencia de J. M. Robertson (*Jesus and Judas* [London 1927]), de que la figura del traidor es una invención de cristianos procedentes del paganismo que estaban interesados en desacreditar a los judeocristianos. Por otra parte, no es evidente, ni mucho menos, que Marcos se «inventara» esos versículos introductorios (que Lucas habría heredado de él, aunque los reproduzca con algunos retoques personales), a pesar de lo que afirma L. Schenke (*Studien*, 64-66).

La intención de estos versículos iniciales del relato de la pasión de Jesús, según Lucas, consiste en situar en sus coordenadas temporales el drama de los últimos días de Jesús en Jerusalén en relación con la solemne fiesta nacional judía, la celebración anual de la Pascua. Una vez más, se presentan de manera formal los esfuerzos de las autoridades de Jerusalén, sumos sacerdotes y doctores de la ley, por acabar con la vida de Jesús (cf. Lc 11,53-54 [con el correspondiente comentario general]; 19,47; 20,1.19). Por otra parte, esos versículos dan testimonio de que las autoridades eran conscientes de la diferencia entre su propia reacción y la del pueblo frente a la figura de Jesús. Ya en Lc 19,48 se expresó esa diferencia, sólo que ahora se repite aquí, como en Lc 20,19, en términos de «miedo».

La ocasión del tremendo trance al que Jesús se va a ver sometido es la solemne fiesta judía de la Pascua (en griego, *pascha*; en hebreo, *pesaḥ* [sobre su relación con la fiesta de los Panes Ázimos, véase la nota exegética a Lc 2,41]). Y como la *pascha* se menciona al principio mismo del relato de la pasión, muy pronto cristalizó una etimología popular cristiana de ese nombre, debido a la relación entre *pascha* y el verbo *paschein* («padecer», «sufrir»). Véase Melitón de Sardes, *Hom. in Pasch.* 46; Ireneo, *Adv. haer.* 4. 10,1; PG 7. 1000. Así surgió la correspondencia entre «Pascua» y «pasión». Con el tiempo, ya en época de la controversia Quartodecimana, se acentuó aún más esa correspondencia, hasta el punto que hubo quien pretendió celebrar la fiesta de la resurrección («Pascua») precisamente el día de la Pascua judía. Véase Eusebio, *Pasch.* 8; PG 24. 704A. De ese modo, el término «pascual» pasó a designar algo más que el mero día del calendario judío en el que los evangelistas sitúan el comienzo de sus respectivos relatos de la pasión de Jesús.

NOTAS EXEGÉTICAS

22 v. 1. *Se acercaba*

En Mc 14,1 se especifica que «aún faltaban dos días para la fiesta». La redacción de Lucas cambia la datación precisa de Marcos por una referencia más genérica y habla sólo de la «proximidad» de la Pascua, debido a su más acusado interés por encuadrar la vida de Jesús en categorías históricas. Véase FTG 199-200.

La fiesta de los Ázimos, llamada la Pascua

Lucas establece una identidad entre las dos fiestas. Cf. Mc 14,1. Véase la nota exegética a Lc 2,41. El carácter de peregrinación que revestía esa fiesta anual explica la afluencia de gente a Jerusalén. Cf. Lc 22,6.47; 23,4.48. La conexión entre los acontecimientos que iban a tener lugar durante la Pascua se refleja también en una referencia extrabíblica a Jesús (*Yešû'*) que se conserva en el Talmud de Babilonia, en una «baraita» (adición «externa» a la tradición de la Misná) de *b. Sanh.* 43a (como muy pronto, del siglo III d.C.), en la que se hace referencia a Jesús como un mago que con sus encantamientos condujo a Israel a la apostasía, y que a pesar de haberse rodeado de discípulos, «murió colgado de una cruz en vísperas de la fiesta de Pascua».

v. 2. *Los sumos sacerdotes y los doctores de la ley*

La expresión, tomada de Mc 14,1, hace referencia a las autoridades de Jerusalén. Esas dos categorías de autoridades ya se mencionaron en Lc 19,47-48 (véase la respectiva nota exegética) y en Lc 20,1.19. Una vez más se establece aquí una contraposición entre las autoridades y «el pueblo» (*ton laon*) del que se habla en el v. 2c. Cf. v. 6.

Acabar con Jesús

La redacción de Lucas suaviza considerablemente la incisividad con la que en la recensión de Marcos se describe la intención de las autoridades: «Andaban buscando una manera de darle muerte, prendiéndolo a traición» (Mc 14,1). Sobre el significado del verbo *anairein* («acabar con», «exterminar»), que aparece aquí por primera vez, véase I, 190.

Pues tenían miedo del pueblo

La redacción de Lucas emplea aquí la misma expresión que en 20,19.

RELATOS DE LA PASIÓN: BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Bammel, E. (ed.), *The Trial of Jesus.*

Benoit, P., *The Passion and Resurrection of Jesus.*

Bertram, G., *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult: Eine formgeschichtliche Untersuchung*, FRLANT ns 15 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1922).

Bornhäuser, K., *The Death and Resurrection of Christ* (Independent Press, London 1958).

Bruce, F. F., «The Book of Zechariah and the Passion Narrative»: BJRL 43 (1960-1961) 336-353.

Conzelmann, H., «Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten», en H. Conzelmann et al. (eds.), *Zur Bedeutung des Todes Jesu: Exegetische Beiträge*, (G. Mohn, Gütersloh [3]1968) 35-53.

Delling, G., *Der Kreuztod Jesu in der urchristlichen Verkündigung* (Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1971).

Dibelius, M., «La signification religieuse des récits évangeliques de la passion»: RPR 13 (1933) 30-45.

Donahue, J. R., *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (SBLDS 10, Scholars, Missoula 1973).

Dormeyer, D., *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell* (NTAbh n.° 11, Aschendorff, Münster in W. 1974).
Finegan, J., *Die Überlieferung der Leidens-und Auferstehungsgeschichte Jesu* (BZNW 15, Töpelmann, Giessen 1934).
Gollwitzer, H., *The Dying and Living Lord* (SCM, London 1960).
Hillmann, W., *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte* (Herder, Freiburg im B. 1941).
Innitzer, T., *Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi*, (Herder, Viena [4]1948).
Jeremias, J., *Eucharistic Words*, 89-96.
Kähler, M., *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Fortress, Philadelphia 1964).
Karavidopoulos, I., *To pathos tou Christou kata ta synoptika evangelia* (St. Teodora, Saloniki 1974).
Lehmann, M., *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus.*
Léon-Dufour, X., «Autour des récits de la Passion»: RSR 48 (1960) 489-507.
—, «Passion (Récits de la)»: DBS 6 (1960) 1419-1492.
Linnemann, E., *Studien.*
Lohse, E., *History.*
Ramsey, M., *The Narratives of the Passion* (Contemporary Studies in Theology 1, Mowbray, London 1962).
Richardson, P., «The Israel-Idea in the Passion Narratives», en E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus*, 1-10.
Riedl, J., «Die evangelische Leidensgeschichte und ihre theologische Aussage»: Blit 41 (1968) 70-111.
Schelkle, K. H., *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments: Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments* (Kerle, Heidelberg 1949).
Schenke, L., *Der gekreuzigte Christus* (SBS 69, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974).
—, *Studien.*
Schille, G., «Das Leiden des Herrn»: ZTK 52 (1955) 161-205.
Schmid, J., «Die Darstellung der Passion Jesu in den Evangelien»: Geist und Leben 27 (1964) 6-15.
Schmidt, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung* (Trowitzsch & Sohn, Berlin 1919; reeditado por Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad 1964).
Schneider, G., «Gab es eine vorsynoptische Szene "Jesus vor dem Synedrium"?»: NovT 12 (1970) 22-39.
—, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien* (Biblische Handbibliothek 4, Kösel, München 1973).

Schreiber, J., *Die Markuspassion: Weg zur Erforschung der Leidensgeschichte Jesu* (Furche-V, Hamburg 1969).

Scroggs, R. et al., «Reflections on the Question: Was There a Pre-Markan Passion Narrative? (Report Prepared by the Markan Task Force for the 1971 Meeting of the Society of Biblical Literature)», *Seminar Papers*, 2 vols. (Scholars, Missoula, MT 1971) 2. 503-566.

Sloyan, G. S., *Jesus on Trial: The Development of the Passion Narratives and Their Historical and Ecumenical Implications* (Fortress, Philadelphia 1973).

Taylor, V., FGT 13, 44-62.

—, «The Origin of the Markan Passion-Sayings»: NTS 1 (1954-1955) 159-167.

Temple, S., «The Two Tradition of the Last Suppert, Betrayal, and Arrest», NTS 7 (1960-1961) 77-85.

Trilling, W., «Die Passion Jesu in der Darstellung der synoptischen Evangelien»: Lebendiges Zeugnis 1 (1966) 28-46.

Vanhoye, A., *Structure and Theology of the Accounts of the Passion in the Synoptic Gospels* (Liturgical Press, Collegeville, MN 1967).

RELATO LUCANO DE LA PASIÓN: BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Blevins, J. L., «The Passion Narrative: Luke 19:28-24:53»: RevExp 64 (1967) 513-522.

Blinzler, J., «Passionsgeschehn und Passionsbericht des Lukasevangeliums»: BK 24 (1969) 1-4.

Borgen, P., «John and the Synoptics in the Passion Narrative»: NTS 5 (1958-1959) 246-259.

Buse, S. I., «St. John and the Passion Narratives of St. Mattew and St. Luke»: NTS 7 (1960-1961) 65-76.

Creed, J. M., «The Supposed 'Proto-Luke' Narrative of the Trial before Pilate: A Rejoinder»: ExpTim 46 (1934-1935) 378-379.

Cribbs, F. L., «A Study of the Contacs That Exist between St. Luke and St. John», en G. W. MacRae (ed.), *SBL 1973 Seminar Papers*, 2 vols. (Society of Biblical Literature, Cambridge, MA 1973) 2. 1-93.

Fransen, I., «Le baptême de sang (Luc 22,1-23,56)»: BVC 25 (1959) 20-28.

Galizzi, M., «La passione secondo Luca»: Parole di vita 6 (1971) 444-460.

Kiddle, M., «The Passion Narrative in St Luke's Gospel»: JTS 36 (1935) 267-280.

Klein, H., «Die lukanisch-johanneische Passionstradition»: ZNW 67 (1976) 155-186.

Osty, E., «Les points de contact entre le récit de la Passion dans saint Luc et dans saint Jean», en *Mélanges Jules Lebreton I* y en RSR 39 (1951) 146-154.

Perry, A. M., «Luke's Disputed Passion-Source»: ExpTim 46 (1934-1935) 256-260.
—, *The Sources of Lukes's Passion Narrative* (University of Chicago, Chicago 1920).
Schneider, G., *Verleugnung*, 11-72, 174-220.
Schramm, T., *Markus-Stoff*, 182-184.
Stöger, A., «Eigenart und Botschaft der lukanischen Passionsgeschichte»: BK 24 (1969) 4-8.
Taylor, V., *Passion Narrative.*
Vööbus, A., *The Prelude to the Lukan Passion Narrative: Tradition-, Redaction-, Cult-, Motif-Historical and Source-Critical Studies* (ETSE, Stockholm 1968).
Winter, P., «Sources of the Lucan Passion Narrative»: ExpTim 68 (1956-1957) 95.
—, «The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke xxi-xxiv»: ST 8 (1954) 138-172.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 22,1-2

Dugmore, C. W., «A Note on the Quartodeciman», en *Studia patristica IV* (TU 79, Akademie, Berlin 1961) 410-421.
Schenke, L., *Studien*, 12-66.
Segal, J. B., *The Hebrew Passover: From the Earliest Times to A. D. 70* (London Oriental Series 12, Oxford University, London/ New York 1963).
Turner, H. E. W., «The Chronological Framework of the Ministry», en D. E. Nineham et al. (eds.), *Historicity and Chronology in the New Testament* (Collections 6, SPCK, London 1965) 59-74, especialmente 68-74.
Wambacq, B. N., «*Pesaḥ-Maṣṣôt*»: Bib 62 (1981) 499-518.
Zerafa, P., «Passover and Unleavened Bread»: Ang 41 (1964) 235-250.

146. LA TRAICIÓN DE JUDAS (22,3-6)

22 [3] Entonces entró Satanás en Judas, llamado Iscariote, que pertenecía al grupo de los Doce, [4] y éste salió a tratar con los sumos sacerdotes y los oficiales [del templo] la manera de entregárselo. [5] Ellos se alegraron y se comprometieron a darle dinero. [6] Él aceptó y andaba buscando una ocasión propicia para entregárselo sin que se enterase la gente.

COMENTARIO GENERAL

La noticia de la conspiración de los sumos sacerdotes y doctores de la ley para acabar con la vida de Jesús desemboca en el relato de la traición de Judas Iscariote (Lc 22,3-6). En el comentario general al episodio precedente se ha observado ya la estrecha relación que guardan estos dos episodios en el evangelio según Lucas, debido principalmente a la omisión lucana de la unción de Jesús en Betania (cf. Mc 14,3-9). Lucas omite esa escena probablemente: a) porque ya ha contado un hecho semejante en 7,36-50 (véanse I, 146 y II, 708-714); b) porque la escena hace referencia a la proclamación del «evangelio» (véase I, 247-248); y c) porque, según la narración, el cadáver de Jesús deberá ser convenientemente embalsamado (cf. Lc 23,56-24,1; para más detalles, véase J. Schmid, *The Gospel according to Mark* [Staten Island, New York 1968] 246). No cabe duda que Lucas ha restablecido la conexión original entre los vv. 1-2 y los vv. 3-6 que existía en un relato más primitivo o en la versión anterior a la recensión de Marcos. Véase FTG 178; G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 440.

El episodio está tomado de Mc 14,10-11, excepto la observación introductoria (v. 3a) sobre la entrada de Satanás en Judas, que probablemente procede de «L», dada su resonancia en la tradición de Juan (Jn 13,27; cf. Jn 13,2). Incluso en opinión de V. Taylor, «Marcos es la fuente de Lucas» (*Passion Narrative*, 44; cf. J. Jeremias, *Die Sprache*, 285). El trabajo

de redacción de Lucas se puede percibir en la adición de «los oficiales [del templo]» (v. 4), en el uso de *to* (acusativo neutro del artículo definido) antes de la interrogativa indirecta introducida con *pōs* («cómo») también en v. 4 (véase I, 184-185), y en la adición conclusiva: «sin que se enterase la gente» (v. 6). Obsérvese de paso que Lucas es el único, entre los autores del Nuevo Testamento, que utiliza la preposición *ater* («sin»); cf. Lc 22,35. Igual que Marcos, también Lucas recoge en estilo indirecto la negociación de las autoridades con Judas, mientras que el evangelio según Mateo (Mt 26,14-16) la escenifica en estilo directo, e incluso la adorna con una cita del profeta Zacarías: «treinta monedas de plata» (Zac 11,12).

Desde el punto de vista de la historia de las formas, el pasaje es una muestra más de la tradición narrativa, es decir, una «anécdota sobre Jesús» (véase HST 262).

La redacción lucana del episodio atribuye a una fuerza satánica el hecho de que Judas Iscariote, precisamente uno de los discípulos de Jesús, se vuelva contra su Maestro. De ese modo, la oposición a Jesús en el evangelio según Lucas alcanza su culminación más dramática. Jesús ha sido rechazado no sólo por sus compatriotas, la gente de su ciudad (Lc 4,28-29), por los jefes de su propia nación (Lc 11,53-54; 19,47-48; 20,1.19), sino incluso por uno de sus más íntimos, por uno que él mismo había «llamado» y «escogido», por uno de los Doce (Lc 6,12-16). La frecuencia con la que esa descripción de Judas —o algo semejante— aparece en el Nuevo Testamento siempre que se menciona su nombre, es un testimonio del horror que la primitiva comunidad cristiana asociaba con el nombre del traidor (cf. Lc 6,13.16; Mc 14,10.20.43; Jn 6,70-71; 12,4). Lucas jamás presenta a Judas con el calificativo de «ladrón» que, «como tenía la bolsa, cogía de lo que se echaba en ella» (Jn 12,6). En lugar de eso, apela a una influencia maligna de Satanás y deja que sea el propio lector del evangelio el que experimente el impacto que causan las maquinaciones de Judas con los sumos sacerdotes y los oficiales del templo: «salió», «trató con ellos», «aceptó dinero», y «andaba buscando ocasión propicia para entregárselo». Desconcertado por no saber cómo explicar tan siniestra villanía contra Jesús por parte de uno de los suyos, Lucas es el único de los evangelistas sinópticos que presenta el mal «entrando» en Judas, en figura de «Satanás».

Y entre las maquinaciones de Judas para entregar a Jesús en manos de los sumos sacerdotes y de los oficiales del templo (Lc 22,3-6) y la consumación del prendimiento (Lc 22,47-53), se narra la última cena íntima de Jesús con el grupo de los suyos, con los Doce.

NOTAS EXEGÉTICAS

22 v. 3 *Entonces entró Satanás en Judas*

Aunque ya se ha mencionado a Satanás en Lc 10,18 (véase la respectiva nota exegética); 11,18; 13,16, el evangelista lo presenta aquí de nuevo con una alusión a Lc 4,13, donde se lo llama «el diablo» (*ho diabolos*) que, después de haber puesto a prueba a Jesús, «se marchó hasta su momento». Ahora, esa figura reaparece de manera explícita como explicación de la infidelidad de uno de los Doce y como causa del tono siniestro que domina el relato entero de la pasión de Jesús. Cf. Lc 22,31.53. Una expresión idéntica, *eisēlthen ho satanas*, se encuentra también en el evangelio según Juan (Jn 13,27; cf. Jn 13,2; véase T. Schramm, *Markus-Stoff*, 182). Sobre la creencia protológica en demonios o espíritus que «entran» en la gente, o en ciertos animales, cf. Mc 5,12-13; Lc 8,30-32. Cf. Mart. Is 3,11 («Beliart se apoderó del corazón de Manasés, de los corazones de los príncipes de Judá y Benjamín, y de los corazones de los eunucos y de los consejeros del rey» [*APOT* 2, 162]). Cf. 1 Cor 2,8.

Judas, llamado Iscariote

Véase la nota exegética a Lc 6,16, donde se utiliza la forma semítica *Iskariōth* (sin terminación griega), mientras que aquí se usa la forma griega *Iskariōtēs.*

Que pertenecía al grupo de los Doce

Véase I, 427-432. Cf. Hch 4,44; 5,36; 6,7; 11,21; 16,5.

v. 4. *Éste salió a tratar*

Es decir, llegó a un pacto con los sumos sacerdotes y los oficiales del templo para entregarles a Jesús.

Los sumos sacerdotes y los oficiales del templo

Sobre los «sumos sacerdotes», véase la nota exegética a Lc 9,22. En lugar de «doctores de la ley» (cf. v. 2), leemos aquí *stratēgoi*, que reaparecerán más adelante, en Lc 22,52, donde se menciona explícitamente su asociación con «el templo». En Hch 4,1; 5,24.26, Lucas habla de *stratēgos* (en singular), que probablemente es el mismo que Flavio Josefo describe como jefe de la policía del templo (*phylakes*; véase *Bell.* 6. 5,3 § 294; *Ant.* 20. 6,2 § 131). Probablemente, esa figura era la misma que la del *sagan*, o *segan hakkōhanīm* («el capitán de los sacerdotes») que conocemos por la posterior tradición rabínica (*m. Abot* 3,2; *m. Yoma*

2,1.9). Parece más probable que el plural *stratēgoi* al que se refiere la redacción de Lucas (vv. 4-52) haya de interpretarse como referencia a los apoderados o procuradores del templo, de los que al menos siete disponían de autorización para regular el funcionamiento del santuario. También podrían ser los *'ămarkĕlîn* («contables»), conocidos por la tradición posterior, que estaban al cargo del tesoro del templo. El término *'ămarkĕlîn* es una forma disimilada (o alterada) de *hamarkarayyâ'*, que se conoce ya desde el siglo V a.C. por papiros arameos (*AP* 26,4.23; *AD* 8,1; 9,1; 10,1.3) y que procede del persa *hamarakara* (véase J. C. Greenfield, **Hamarakara > 'Amarkal*, en «Homenaje a W. B. Henning [Asia Major Library; London 1970] 180-186). Si realmente se trata de esas figuras, es interesante observar que Lucas los presente como participantes en una negociación para pagar los servicios de Judas. Para más detalles, véase J. Jeremias, *Jerusalem*, 165; G. Schrenk, TDNT 3, 270-271; HJPAJC 2, 282-283.

La manera de entregárselo

El verbo *paradidonai* («entregar», «traicionar») aparece también en Lc 9,44; 18,32; 21,12.16. Cf. Lc 22,6.21.22.48; 23,5; 24,7.20.

v. 5. *Ellos se alegraron*

La expresión está tomada de Mc 14,11.

Se comprometieron a darle dinero

Sólo en Mt 26,15 se especifica la cantidad, mientras que Lucas sigue el texto de Mc 14,11. Si se tiene en cuenta la reacción que manifiesta el evangelio según Lucas respecto al dinero y a las posesiones materiales (véase I, 416), este detalle adquiere un matiz decididamente ominoso, porque acentúa el elemento satánico que implica la acción de Judas.

v. 6. *Andaba buscando*

La forma verbal *ezētei*, en imperfecto, expresa esfuerzos reiterados (véase BDF § 325), en contraste con el aoristo *exōmologēsen* («aceptó»), como acción puntual. El contraste se establece entre el acuerdo al que se llega y los esfuerzos para hacerlo realidad en todos sus detalles.

Una ocasión propicia

La indicación obedece al hecho de que Judas todavía no sabe dónde exactamente se va a celebrar la cena de Pascua.

Sin que se enterase la gente

Cf. Lc 19,48; 20,26. La preposición *ater* («sin», «sin que») no aparece más que en este pasaje y en Lc 22,35, en todo el Nuevo Testamento.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 22,3-6

Brown, S., *Apostasy and Perseverance*, 82-97.

Hein, K., «Judas Iscariot: Key to the Last-Supper Narratives?»: NTS 17 (1970-1971) 227-232.

Jonge, M. de, «Judas Iskarioth, de verrader»: Homiletica en biblica 18 (1959) 149-156, 178-181.

—, «Judas Iskarioth, de verrader II: Problemen rondom de Niew-Testamentische verhalen», *ibíd.*, 19 (1960) 38-45.

—, «III. De mens Judas», *ibíd.*, 69-80.

Preisker, H., «Der Verrat des Judas und das Abendmahl»: ZNW 41 (1942) 151-155.

Schenke, L., *Studien*, 119-150.

147. LOS PREPARATIVOS PARA LA CENA DE PASCUA (22,7-14)

22 [7] Llegó el día de los Ázimos, en que había que sacrificar el cordero pascual, [8] y Jesús envió a Pedro y a Juan con estas instrucciones:

—Id a prepararnos la cena de Pascua.

[9] Ellos le preguntaron:

—¿Dónde quieres que la preparemos?

[10] Él les contestó:

—Mirad, al entrar en la ciudad os encontraréis con un hombre que lleva un cántaro de agua; seguidlo hasta la casa en la que entre, [11] y decidle al dueño de la casa: «El Maestro te pregunta: ¿Dónde está la habitación en la que voy a comer el cordero pascual con mis discípulos?». [12] Él os mostrará una sala grande con divanes en el piso de arriba. Preparadlo allí.

[13] Ellos se fueron, y encontraron justo lo que les había dicho; y prepararon la cena de Pascua.

[14] Cuando llegó la hora, Jesús se puso a la mesa, y los discípulos con él.

COMENTARIO GENERAL

El relato de la pasión de Jesús, según Lucas, continúa con los preparativos para la celebración de la cena de Pascua por Jesús y sus discípulos (Lc 22,7-14). Se discute sobre si el v. 14 debe incluirse con vv. 7-13, o si se debe entender como introducción al episodio siguiente (véase SQE 430-431). Pero, en realidad, eso tiene poca importancia, porque se trata claramente de un versículo de transición.

En conjunto, este episodio (vv. 7-14) no es más que una forma retocada de Mc 14,12-17. Su correspondiente en el evangelio según Mateo se encuentra en Mt 26,17-20. Como apunta V. Taylor, «Lc 22,7-13 está tomado de la recensión de Marcos con ligeros cambios de redacción,

prácticamente sólo estilísticos» (*Passion Narrative*, 46). Eso mismo piensa H. Schürmann en su minucioso análisis de este pasaje (*Der Paschamahlbericht*, 76-104). Salvo pequeños detalles (H. Schürmann, *ibíd.*), la redacción de Lucas consiste principalmente en presentar a Jesús tomando la iniciativa de enviar a dos de sus discípulos, que se identifican como Pedro y Juan (el v. 8 es pura composición de Lucas), en contraste con Mc 14,12b-13, donde son discípulos anónimos los que preguntan a Jesús, y él envía a dos de ellos. Schürmann piensa también (*ibíd.*, 107-110) que el v. 14 es una forma retocada de Mc 14,17 (cf. H. J. Cadbury, *Style and Literary Method of Luke*, 105), mientras que F. Rehkopf (*Sonderquelle*, 91-106), V. Taylor (*Passion Narrative*, 48-49) y otros se inclinan a atribuir ese versículo a otro relato continuo, independiente de la recensión de Marcos. La diversidad de opinión sobre un único versículo es testimonio evidente del subjetivismo que implica esta clase de análisis. Pero en el versículo hay suficiente vocabulario lucano para justificar la presunción de que reproduce, aunque un tanto retocada, la forma que tenía en «Mc». El único elemento que llama la atención es la presencia del término *hōra* («hora»), que sugiere una posible resonancia del evangelio según Juan (cf. Jn 13,1).

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el episodio se inscribe plenamente en la tradición narrativa de las recensiones evangélicas, con lo que se podría clasificar como «anécdota sobre Jesús». R. Bultmann (HST 264) considera este pasaje como una unidad tradicional no independiente, o sea, «una composición posterior» que presupone «un relato de la cena de Pascua» y que se compuso para que cuadrara con ese relato. (Véase L. Schenke, *Studien*, 181-194). Por otra parte, Bultmann compara el conocimiento previo que ahí muestra Jesús con el de Samuel cuando despide a Saúl en 1 Sm 10,2-12. Es posible que haya alguna semejanza entre el conocimiento de Jesús y el de Samuel, pero en el caso de este último, el hecho de predecir lo que se va a encontrar Saúl debía ser para él *una señal* de que Yahvé había elegido a Saúl como rey de su pueblo, un detalle que no tiene ningún sentido en el presente episodio, porque el conocimiento previo de Jesús carece de cualquier connotación de *señal*. Realmente, uno se podría preguntar quién es el que percibe la conexión entre Jesús y Samuel: ¿el evangelista, o el propio Bultmann? En su narración evangélica, Lucas no hace más que reproducir un detalle tomado del relato de Marcos.

En sí, este episodio del evangelio según Lucas tiene una finalidad tan simple como la de servir de introducción al episodio siguiente, el

relato de la última cena de Jesús. Lo que subraya la redacción de Lucas es la actitud de Jesús que toma la iniciativa de preparar la celebración de la fiesta de Pascua (es el día de la Parasceve, es decir, el día de preparativos), ansioso por compartir esa celebración con el grupo de sus elegidos, según las prescripciones del Antiguo Testamento: «No puedes sacrificar la víctima pascual en cualquiera de los poblados que Dios va a darte, sino sólo en el lugar que elija el Señor por morada de su nombre. Allí, al atardecer, sacrificarás la Pascua, a la caída de sol, hora en que saliste de Egipto» (Dt 16,6). Al menos desde los tiempos del reinado de Josías, había que celebrar la Pascua en los atrios del templo de Jerusalén (2 Cr 35,16-19; cf. Jub 49,15-16); pero con el tiempo, al acrecentarse el número de peregrinos, esa prescripción se interpretó como simple referencia a la ciudad de Jerusalén, con tal que se llevara a cabo el sacrificio de los corderos en los atrios del templo. En concreto, este detalle del conocimiento profético de Jesús sobre el hombre que llevaba un cántaro de agua y sobre el dueño de la casa proceden de «Mc». No hay manera de saber si alguno de los evangelistas pretende que el lector deduzca que Jesús se había puesto previamente en contacto con el dueño de la casa; aunque esa interpretación no se puede descartar sin más.

El motivo por el que Jesús desea comer la Pascua con sus apóstoles aparecerá en el próximo episodio. Las instrucciones de Jesús a Pedro y a Juan podrían parecer demasiado vagas, pero en el curso de la narración se verá que se formulan de esa manera para impedir que Judas se entere del sitio en el que Jesús va a estar sólo, sin gente a su alrededor (cf. v. 6).

El lector se dará cuenta de que existe un cierto paralelismo entre este episodio y el de la entrada triunfal de Jesús en el templo de Jerusalén, sobre todo en el envío de dos discípulos concretos (en aquella ocasión, eran anónimos) para buscar un pollino (Lc 19,29). Pero la semejanza sólo significa que la tradición procede de una fuente muy común en aquella época, en la que el envío de emisarios (divinos o humanos) en pareja era bastante habitual.

Finalmente, el énfasis que se da en este episodio al conocimiento previo de Jesús no es más que un ejemplo, entre otros muchos, del control de las circunstancias que se atribuye a Jesús en los relatos de la pasión (véase p. 276).

Aunque el relato, en sí, no ofrece grandes complicaciones, es cierto que plantea tres problemas (ya clásicos), cuando se estudia en conexión con otros elementos del relato de la pasión: 1) La llamada última

cena, ¿fue realmente una celebración de la Pascua? 2) ¿Qué relación existe entre este relato y la tradición que recoge el evangelio según Juan sobre la última cena? 3) ¿Qué calendario hay que tomar como punto de referencia para determinar «el día de los Ázimos»? Permítasenos un breve comentario sobre cada una de estas tres cuestiones:

1) La denominación «última cena» no aparece en absoluto en el Nuevo Testamento. Surgió de la referencia al hecho de que Jesús «comió con sus discípulos» precisamente «la noche en la que iba a ser entregado» (1 Cor 11,23-25; cf. Jn 13,1-2). Pablo da muestras de conocer perfectamente un rito que se celebraba entre los primeros cristianos hacia el año 56 d.C. (1 Cor 10,16-21) y que él llama «la cena del Señor» (1 Cor 11,20), relacionándolo con su propio relato de las acciones y palabras de Jesús en la noche en la que fue entregado. No cabe duda que Pablo heredó ese relato de una tradición más antigua. Y aunque en estos pasajes de la primera carta a los Corintios (1 Cor 10-11) no se caracteriza la última cena como celebración pascual, Pablo parece estar al corriente de la existencia de una interpretación que relacionaba la última cena con la fiesta de Pascua, cuando habla de» Cristo, nuestro cordero pascual» (*to pascha hēmōn... Christos*, 1 Cor 5,7) en un contexto de «levadura», y cuando más adelante menciona «la copa de bendición» (1 Cor 10,16), aludiendo probablemente a la copa de vino sobre la que se pronunciaba la acción de gracias al final de la cena de Pascua (véase Str-B. 3, 419; 4, 628, 630).

Los evangelistas sinópticos —sobre todo, Lucas— presentan la última cena de Jesús como una celebración pascual (Mc 14,1-2.12-17; Lc 22,1.7-14; Mt 26,2.5.17-20). Los discípulos ultiman los preparativos para una comida que se ha de celebrar al atardecer del día catorce del primer mes, el mes de Nisán (Marzo-Abril), cuando comienza la fiesta de Pascua propiamente dicha (el 14 de Nisán). Por otro lado, según los evangelios sinópticos, el prendimiento de Jesús se produce esa misma noche (Mc 14,26.43-46.53; Lc 22,39.47-54; Mt 26,30.47-50.57) y la crucifixión tiene lugar al día siguiente, todavía el 14 de Nisán (Mc 15,1.15.37; Lc 22,66; 23,1.25.46; Mt 27,1.26.50). Es más, se dice expresamente que «era el día de preparativos, el día antes del sábado (Mc 15,42; Lc 23,54-56; cf. Mt 27,62). En otras palabras, la Pascua (día 14 de Nisán) de aquel año coincidió con la Parasceve, o día de preparación del sábado (que equivaldría a nuestro viernes). Todo eso parece sugerir que la última cena de Jesús con sus discípulos fue realmente una comida pascual.

2) Sin embargo, en la tradición del evangelio según Juan, la fecha de la última cena se fija de manera diferente. En Jn 13,1 se dice que Jesús cenó con «los suyos» precisamente «antes de la fiesta de Pascua» (Jn 13,1-2). El dato es bastante impreciso; pero resulta que Jesús es apresado después de esa cena (Jn 18,2-3.12-13) y al día siguiente es conducido a la residencia de Pilato, adonde no quieren entrar sus acusadores para no quedar contaminados y no poder celebrar la Pascua al atardecer de ese mismo día (Jn 18,28). Por otra parte, Jesús es crucificado y muere «el día de los preparativos» (Jn 19,42). Y en Jn 19,31 se dice expresamente que aquel día era «antes del sábado», más aún, que «aquel sábado era un día muy solemne» (*megalē hē hēmera*), un día doblemente festivo por ser sábado y fiesta de Pascua (véase R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 934). Por consiguiente, la tradición de Juan sugiere que Jesús celebró la última cena al atardecer del día 13 de Nisán, cuando comenzaba el día de los preparativos de la Pascua y del sábado, es decir, un día antes de la fecha que se da en la tradición sinóptica. Aunque las dos tradiciones, la sinóptica y la de Juan, sitúan la muerte de Jesús en la víspera de un sábado, la tradición de Juan implica que la última cena no tuvo lugar al comienzo de la fiesta de Pascua. Esa discrepancia entre las dos tradiciones ha dado lugar al debate, ya clásico, sobre si la última cena que el Jesús histórico celebró con sus discípulos «en la noche en que iba a ser entregado» fue, o no, una comida pascual.

La tradición litúrgica ha seguido la presentación del evangelio según Juan, y celebra la fiesta de la última cena un jueves, y el día de su muerte un viernes (en este último caso, siguiendo también la tradición sinóptica). La divergencia entre las dos tradiciones (última cena al comienzo de la fiesta de Pascua, o la tarde anterior a ese día) ha dado lugar a una interpretación teológica: los evangelios sinópticos sitúan la última cena al atardecer, o sea, al comienzo, del día 14 de Nisán, para subrayar las connotaciones pascuales de esa cena; mientras que la tradición de Juan, que antes había presentado a Jesús como «el cordero de Dios» (Jn 1,29.36), pretende mostrarlo afrontando la muerte precisamente a la hora en que en el templo se inmolaban los corderos pascuales, es decir, antes del atardecer en el que comenzaba la fiesta de Pascua (día 14 de Nisán). Cf. Jn 19,31-37, especialmente el v. 36b, donde se cita la prescripción veterotestamentaria de no quebrar ningún hueso del cordero pascual (Ex 12,46c). Sea cual sea la interpretación más fidedigna, sigue intacto el problema sobre la datación exacta

de la última cena y su carácter de celebración de la Pascua. (Para un desarrollo más completo, véase J. Jeremias, *Eucharistic Words*, 220-225).

3) En fechas más recientes se ha propuesto otra solución a las diferencias entre las tradiciones, una solución basada en el calendario. Los sacerdotes judíos (cf. Jn 18,13-14.28) habrían seguido el calendario oficial, mientras que Jesús y sus discípulos se habrían atenido a un calendario diferente. En opinión de algunos comentaristas, el calendario oficial habría sido el de los saduceos, mientras que el de los fariseos sería diferente (véase, por ejemplo, G. Ricciotti, *The Life of Christ* [Milwaukee, WI. 1947] 567-568; Str-B 2. 846-853). Según otros estudiosos, el primero habría sido un calendario de Judea, mientras que el segundo sería uno vigente en Galilea (véase, por ejemplo, M.-J. Lagrange, *The Gospel of Jesus Christ* [2 vols.; New York 1939] 2. 195). Pero esas explicaciones son puramente hipotéticas y altamente especulativas. En realidad, carecemos de datos sobre la existencia de tales calendarios en Palestina durante el siglo I d.C.

Con todo, en fechas aún más recientes, se ha hecho el descubrimiento de que en el siglo I d.C., algunos judíos de Palestina, los esenios, seguían un antiguo calendario solar de 364 días, diferente del calendario «oficial», que era lunar o luni-solar. El calendario solar se ha creído descubrir en algunos pasajes del Antiguo Testamento donde se habla simplemente del «día catorce del primer mes» (cf. Lv 23,5). Restos de ese calendario se pueden encontrar en algunos escritos del período intertestamental, como 1 Hen y Jub (véanse las contribuciones de A. Jaubert y E. Ruckstuhl en la bibliografía que se ofrece en p. 1312; pero, al mismo tiempo, véase R. T. Beckwith, «The Earliest Enoch Literature and Its Calendar: Marks of Their Origin, Date and Motivation»: RevQ 10 [1980-1981] 365-403; J. C. VanderKam, «The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar»: CBQ 41 [1979] 390-411; «2 Macc 6:7a and Calendrical Change in Jerusalem»: JSJ 12 [1981] 1-23; P. R. Davies, «Calendrical Change and Qumran Origins»: CBQ 45 [1983] 80-89). El dato más esclarecedor sobre la existencia de tal calendario es el texto de 11Qsal[a] 27,6-7 («Composiciones de David»): [Escribió] «composiciones para ser cantadas diariamente delante del altar todos los días del año, 364, mientras se consumía la ofrenda *tamid*» (DJD 4. 48, 92). El hecho de que este calendario compitiera con el otro se ha querido deducir de 1QpHab 11,4-8, que habla del «sacerdote malvado», enemigo de la comunidad esenia de Qumrán, que no sólo persiguió a su Maestro de Justicia, sino que incluso se pre-

sentó en su «lugar de destierro», durante «la fiesta del Día de la Expiación». Ese texto suscita el problema sobre cómo un sacerdote (¿de Jerusalén?) pudo viajar hasta Qumrán un día de fiesta tan solemne, a no ser que siguiera otro calendario. Se aducen serios argumentos a favor de la existencia de un calendario aceptado por algunos judíos de Palestina, que sería distinto del que se seguía habitualmente.

Con esos datos, A. Jaubert propone la teoría de que los evangelistas sinópticos presentan los preparativos e incluso la celebración de la última cena de Jesús con los suyos según la datación del calendario esenio, mientras que su muerte se habría producido (igual que en la tradición de Juan) la víspera de la fiesta de Pascua, según el calendario «oficial». Jaubert reconstruye los detalles de esa semana de la manera siguiente:

CALENDARIO SOLAR		CALENDARIO LUNI-SOLAR (OFICIAL)
Martes:antes del atardecer	13 de Nisán: preparativos de la Pascua Mc 14,12-16)	
Al atardecer	14 de Nisán: Última cena (cena pascual) (Mc 14,17-25)	11 de Nisán
De noche	Prendimiento. Interrogatorio Ante Anás (Mc 14, 53a; Jn 18,13) Negaciones de Pedro. Ante Caifás (Jn 18,24)	
Miércoles: antes del atardecer	14 de Nisán: Primera comparecencia ante el Sanedrín (Mc 14,55)	11 de Nisán
Al atardecer	15 de Nisán	12 de Nisán
Jueves: antes del atardecer	15 de Nisán: Segunda comparecencia ante el Sanedrín (Mc 15,1a) Jesús conducido ante Pilato (Mc 15,1b) Jesús enviado a Herodes (Lc 23,6-12) El pueblo pide la liberación de Barrabás (Mc 15,11)	12 de Nisán
Al atardecer	16 de Nisán	13 de Nisán
De noche	Sueño de la mujer de Pilato (Mt 27,19)	
Viernes: antes del atardecer	16 de Nisán. Jesús de nuevo ante Pilato (Lc 23,13). La liberación de Barrabás (Mc 15,15). Jesús entregado a la crucifixión. Muerte de Jesús en la cruz (Mc 15,15-37)	13 de Nisán: Preparativos para la Pascua (Jn 18,28)
Al atardecer	17 de Nisán: Sábado Jesús en el sepulcro (Mc15,42-46)	14 de Nisán: Sábado, y fiesta de Pascua (Jn 19,31)
Sábado: antes del atardecer	17 de Nisán: Sábado Jesús en el sepulcro	14 de Nisán: Sábado

Según esta solución, Jesús habría celebrado la última cena siguiendo el calendario solar (esenio), al atardecer del día 14 de Nisán, martes por la tarde, y habría sido crucificado, siguiendo el calendario luni-solar, el día 13 de Nisán, día de preparativos para las fiestas de Pascua y del sábado.

Las primeras reacciones a la teoría de Jaubert fueron bastante favorables, pero procedían principalmente de comentaristas del Antiguo Testamento y de intérpretes del Nuevo, de carácter más bien conservador. Pero con el tiempo se reconoció que la teoría planteaba muchos problemas, entre los que destacan los dos siguientes:

a) En la tradición evangélica no hay ningún indicio de que Jesús siguiera un calendario solar, en oposición al luni-solar (oficial). De hecho la única manera de fijar una datación a este respecto consiste en seguir el evangelio según Juan, donde parece que Jesús celebró tres fiestas de Pascua.

b) La armonización de los datos de los evangelios sinópticos con los del evangelio según Juan, como se ofrece en esta hipótesis, echa por tierra los análisis comúnmente aceptados de tantos pasajes sometidos a la metodología crítica de la historia de las formas, que es difícil tomarla en serio. Es más, a este respecto, la hipótesis manifiesta un interés inconfundiblemente fundamentalista. Sobre otras dificultades que plantea la teoría de Jaubert, véanse las contribuciones de P. Benoit, J. Blinzler, H. Braun, R. E. Brown, y J. Delorme que se ofrecen en la bibliografía específica, en p. 1312.

El resultado es que no se puede responder a las preguntas sobre cuándo celebró Jesús la última cena y si ésta fue realmente una cena de Pascua. Pero esto es un problema relativo al estadio I de la tradición evangélica. Con todo, no cabe duda que el evangelio según Lucas entiende la última cena de Jesús como celebración pascual; y así también habrá que interpretarla en el estadio III de la tradición. Cualquier intento de armonizar las tradiciones sinópticas con la del evangelio según Juan está abocado al más estrepitoso fracaso.

NOTAS EXEGÉTICAS

22 v. 7. *Llegó el día de los Ázimos*

Sobre la relación entre la fiesta de los Ázimos y la de Pascua, véanse las notas exegéticas a Lc 22,1; 2,41. La observación contrasta con el v. 1, donde

se habla sólo de su proximidad. Los retoques efectuados por la redacción de Lucas sobre el texto de Mc 14,12 eliminan en parte la dificultad que plantea la recensión de Marcos al escribir: «el primer día de los Ázimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual». A propósito de este versículo del evangelio según Marcos se citan muchas veces las palabras de G. Dalman (*Jesús—Jeshua*, 105): «Ningún judío medianamente culto se habría referido a la víspera de Pascua como "el primer día de la Fiesta"; sólo un pagano podría pensar que el día del sacrificio del cordero y la noche de la cena pascual constituían el primer día de la Fiesta». La formulación de Lucas elimina parte de la dificultad; aunque también se ha dicho que de su presentación podría deducirse que la fiesta de los Ázimos duraba sólo un día. Quizá sea ése el motivo por el que algunos códices ofrecen diversas variantes; por ejemplo, en el códice D y en las versiones Vetus Latina y Vetus Syriaca se lee «el día de Pascua», en lugar de «el día de los Ázimos». Pero lo que probablemente subyace a las formulaciones de ambos evangelistas es el uso popular (inexacto) de los términos. Compárese este pasaje con lo que afirman Flavio Josefo (*Bell.* 5. 3,1 § 99), y *Mekiltá* 3,24-27 (sobre Ex 12,15).

En que había que sacrificar el cordero pascual

La redacción de Lucas sigue el texto de Mc 14,12 al entender *to pascha* en sentido de «cordero pascual». Véase la traducción de los LXX en Ex 12,21; Dt 16,2.6; Esd 6,20. Sobre la idea de «necesidad» que se deriva de la prescripción del Pentateuco, cf. Ex 12,6 que, según el texto masorético, dice: «y entonces toda la asamblea de Israel lo inmolará al atardecer», o sea, entre las 2,30 y las 5,30 de la tarde. En el siglo I d.C., la ceremonia debía realizarse en el atrio de los sacerdotes, por el *paterfamilias* o su representante. Como bien observa I. H. Marshall (*Luke*, 791), el verbo *thyein* «tiene en este contexto un significado sacrificial». Cf. Ex 16,6 (LXX), donde *thyein* traduce el hebreo *zbḥ*, que se emplea en referencia a la Pascua.

v. 8. *Pedro y a Juan*

Los «dos discípulos» que se mencionan de modo genérico en Mc 14,13 como encargados por Jesús de preparar la Pascua se presentan en la redacción de Lucas con nombre propio: Pedro y Juan (hijo de Zebedeo). Véanse las notas exegéticas a Lc 6,14. Son dos componentes del trío de discípulos que menciona con cierta frecuencia el evangelio según Lucas; cf. Lc 8,51; 9,28; Hch 3,1.3.4.11; 4,13.19; 8,14. Se trata de los dos discípulos más relevantes en este episodio; y hay que subrayar que a los que van a ser «jefes» en la comunidad se los presenta aquí en menesteres de «servicio». Cf. Lc 22,26. H. Schürmann («*Der Dienst*») piensa que estos nombres no se deben atribuir a una fuente au-

tónoma, independiente de «Mc», sino que son una adición del propio evangelista. (Si, según la hipótesis de Griesbach, Lucas abrevia la recensión de Marcos, resulta difícil explicar por qué Marcos ha omitido esos nombres.)

La cena de Pascua

O también «el cordero pascual», como en el v. 7. La traducción literal sería: «Preparadnos la Pascua para que la comamos». H. Chadwick («The Shorter Text of Luke XXII. 15-20»: HTR 50 [1957] 257) piensa que «comer la *pascha*» es una expresión bastante «extraña», porque en la traducción de los LXX «la *pascha* o se "sacrifica" o se "celebra"». Pero C. K. Barrett («Luke XXII. 15: To Eat the Passover»: JTS 9 [1958] 305-307) demuestra que «comer» la *pascha* es también una expresión aceptada en la Antigüedad. Cf. Ex 12,1 (en el texto masorético, en la versión de los LXX, y en Tg.Onq.); 12,43-46; Nm 9,11; Dt 16,7; 2 Cr 30,18; Esd 6,21; cf. Jub 49,1-2.6.9.12-13.16-17.20; Filón, *Rer. Div.* 51 § 255.

v. 9. *¿Dónde quieres que la preparemos?*

La redacción de Lucas toma de su fuente («Mc») esta «pregunta tradicional» (M.-J. Lagrange, *Luc*, 541).

v. 10. *Mirad, al entrar en la ciudad*

Lucas suprime la parataxis de Mc 14,13b y la sustituye por *idou* («mira», [aquí, tal vez «mirad»], «he aquí que») con genitivo absoluto. Sin embargo, el evangelista no conserva el sentido «absoluto» de la frase, porque continúa con el pronombre personal en dativo *hymin*, dependiente de «encontrar[se con]», «salir al encuentro».

Un hombre que lleva un cántaro de agua

Literalmente: «un ser humano (*anthrōpos*)...». Pero obsérvese que el sentido genérico de «ser humano» o «persona» privaría a las palabras de Jesús de su intención, ya que encontrar a una persona que lleva un cántaro de agua no sería necesariamente tan fuera de lo normal como la palabra de Jesús parece dar a entender: un «hombre» con un cántaro de agua. Y es que en Palestina, en el siglo I d.C., esa tarea bien podría haber sido típica de mujeres. Cf. Gn 24,11; Jn 4,7. El conocimiento previo de Jesús es evidente en ese detalle que la redacción de Lucas ha conservado de su fuente (cf. Mc 14,13b). Véase, sin embargo, la recensión de Mateo: «Id a la ciudad a casa de Fulano y dadle este recado» (Mt 26,18), que implica con toda claridad un acuerdo previo de Jesús con el propietario de la casa.

La casa en la que entre

Algunos códices (D, W, Θ, 063, $f^{1\ 13}$, y la tradición textual «koine») dicen *hou* («donde»); pero la lectura más fiable es *eis hēn* («a la que»), en los códices ℵ, B, C, L, Ψ, etc.

v. 11. *El dueño de la casa*

Es un misterio por qué Lucas, que suele cuidar muy bien sus expresiones, añade aquí *tēs oikias* («de la casa»), que no aparece en la recensión de Marcos, es decir, en su fuente. En realidad, se trata de un pleonasmo innecesario. Véase BDF § 484.

El dueño de la casa no debe confundirse con el hombre que llevaba el cántaro de agua.

El Maestro te pregunta

Esa clase de identificación es suficiente, bien porque Jesús lo hubiera acordado previamente con el dueño de la casa, o porque se tratara de un discípulo. Recuérdese una instrucción semejante en Lc 19,31. Sobre el término «Maestro», véase I, 366-367. Cf. F. Hahn, *Titles*, 80.

La habitación

El sustantivo *katalyma* ya apareció en Lc 2,7 en sentido de «posada» (véase la respectiva nota exegética). El lector del texto griego advertirá aquí una resonancia de aquel pasaje.

Comer el cordero pascual

Véase la nota exegética del v. 8.

v. 12. *Una sala grande en el piso de arriba*

Se trata de una sala en, o justo debajo de, la azotea, según la estructura de las casas de Palestina. El códice D dice *oikon* («una casa»), y en el códice Θ se lee *oikon mega* («una casa grande»).

Con divanes

Ese detalle está tomado de Mc 14,15. En Ez 23,41, según la traducción de los LXX, *klinē estrōmenē* («un diván acolchado») sugiere los cojines que se necesitaban para reclinarse a la mesa.

v. 13. *Encontraron justo lo que les había dicho*

La redacción de Lucas ahorra detalles para describir lo que encontraron Pedro y Juan.

Prepararon

Concretamente, compraron el cordero, lo llevaron a inmolar y lo asaron. Al mismo tiempo, tuvieron que preparar los demás ingredientes de la cena, así como disponer la sala para los trece comensales.

v. 14. *Cuando llegó la hora*

Es decir, el atardecer del día 13 de Nisán, cuando empezaba la solemne Fiesta de Pascua (14 de Nisán). El término *hōra* no significa simplemente «la tarde» (cf. Mc 14,17), sino que tiene connotaciones de la historia de salvación. Cf. Lc 22,53b. En un momento crítico de esa historia, Jesús celebra la última cena con sus apóstoles, una cena con la que está íntimamente relacionada la celebración cristiana de la eucaristía.

Se puso a la mesa

Por entonces, ya hacía tiempo que se había abandonado la vieja costumbre de celebrar la Pascua de pie, en actitud de marcharse a toda prisa (cf. Ex 12,11). El hecho de reclinarse a la mesa para celebrar la cena de Pascua era un «deber ritual», un «símbolo de libertad... incluso para el más pobre de Israel» (*m. Pesah.* 10,1). Véase J. Jeremias, *Eucharistic Words*, 48-49.

En el evangelio según Lucas ya apareció el verbo *anapiptein* (en sentido de «reclinarse a la mesa»), en Lc 11,37; 14,10; 17,7.

Y los discípulos con él

Es decir, «se reclinaron» a la mesa junto a él. La expresión es elíptica, sin verbo expreso. Para Lucas, los «apóstoles» son los Doce que Jesús había elegido y llamado por su nombre en Lc 6,13-16. El detalle forma parte del trabajo de redacción del evangelista sobre el texto de Mc 14,17, donde se dice «con los Doce».

El papiro P^{75}, los códices ℵ*, B, D, y las versiones Vetus Latina y Vetus Syriaca dicen *hoi apostoloi*. Sin embargo, en el corrector del códice ℵ y los códices L, 1241 se lee *dōdeka* («los Doce»), armonizando así el texto de Lucas con el de Marcos y Mateo. Un segundo corrector del códice ℵ añadió *dōdeka* a *hoi apostoloi*, dando así lugar a una lectura combinada: «los doce após-

toles», que es la que figura en muchos códices de la tradición textual «koine», además de en los códices C, A, W, Θ, $f^{1\ 13}$. Véase la nota exegética a Lc 6,13; véase también I, 427-432.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 22,7-14

Black, M., «The Arrest and Trial of Jesus and the Date of the Last Supper», A. J. B., en Higgins (ed.), *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson 1893-1958* (Manchester University, Manchester 1959) 19-33.

Dalman, G., *Jesus-Jeshua: Studies in the Gospels* (SPCK, London 1929; reeditado en Ktav, New York 1971) 86-184.

Edanad, A., «Institution of the Eucharist according to the Synoptic Gospels», *Bible Bhashyam* 4 (1978) 322-332.

Foster, J., «"Go and Make Ready" (Luke xxii.8, John xiv.2)»: *ExpTim* 63 (1951-1952) 193.

MacMillan, H., «The Man Bearing a Pitcher of Water: Luke xxii.10»: *ExpTim* 3 (1891-1892) 58-60.

Schenke, L., *Studien*, 152-198.

Schürmann, H., «Der Abendmahlsbericht Lk 22,7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung», en *Ursprung und Gestalt, 108-150; Le récit de la dernière cène, Luc 22,7-38: Une règle de célébration eucharistique, une règle communautaire, une règle de vie* (X. Mappus, Le Puy 1966).

—, «Der Dienst des Petrus und Johannes»: TTZ 69 (1951) 99-101; reeditado en *Ursprung und Gestalt*, 274-276.

—, *Der Paschamahlbericht Lk 22 (7-14) 15-18.*

Winter, P., «Luke 22, 7-18»: Vox theologica 26 (1955-1956) 88-91.

Zerwick, M., «Paehistoria textus sacri-cui bona?»: VD 36 (1958) 154-160.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA DATACIÓN DE LA ÚLTIMA CENA

Benoit, P., «La date de la cène»: Exégèse et théologie, 1. pp. 255-261.

Blinzler, J., «Qumran-Kalender und Passionschronologie»: ZNW 49 (1958) 238-251.

Braun, H., *Qumram und das Neue Testament*, 2 vols. (Mohr [Siebeck], Tübingen 1966) 2. 43-54.

Brown, R. E., «The Problem of Historicity in John»: *New Testament Essays* (Bruce, Milwaukee, WI 1965) 143-167, especialmente 160-167.

Delorme, J., «Jésus a-t-il pris la dernière cène le mardi soir?»: Ami du clergé 67 (1957) 218-223, 229-234.

Jaubert, A., «Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân: Ses origines bibliques»: VT 3 (1953) 250-264.
—, «Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine»: VT 7 (1957) 35-61.
—, «La date de la dernière cène»: RHR 146 (1954) 140-173.
—, *The date of the Last Supper* (Alba House, Staten Island, NY 1965)
Ruckstuhl, E., *Chronology of the Last Days of Jesus: A critical Study* (Desclée, New York 1965)

(Para más bibliografía sobre el calendario esenio y su relación con las consideraciones del Nuevo Testamento sobre Última Cena, véase mi libro *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, SBLSBS 8 [Scholar, Missoula, MT 1977] 131-132, 136-137.)

148. LA ÚLTIMA CENA
(22,15-20)

22 [15] Jesús les dijo: —¡Qué *intensamente he deseado*[a] cenar con vosotros esta Pascua antes de mi Pasión! [16] Porque os digo que nunca más la comeré hasta que tenga su cumplimiento en el Reino de Dios.

[17] Cogió una copa y, después de dar gracias, dijo:

—Tomad, repartidla entre vosotros, [18] porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios.

[19] Luego, cogió un trozo de pan y, después de dar gracias, lo partió y se lo dio diciendo:

—Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía.

[20] Y después de cenar, hizo igual con la copa, diciendo:

—Esta copa es la Nueva Alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros.

[a] Gn 31,30.

COMENTARIO GENERAL

La narración lucana de la pasión continúa con el relato de la última cena de Jesús (Lc 22,15-20). En esa cena Jesús celebra el banquete de Pascua y lo reinterpreta: comparte pan y vino con sus apóstoles, confiere a esos elementos un nuevo significado, y da instrucciones a los suyos para que en el futuro repitan esa cena en memoria de él. Aunque a primera vista parece muy simple, «el relato de la última cena de Jesús, según Lucas, es el paraíso del investigador y la pesadilla del principiante» (G. B. Caird, *Gospel of St Luke*, 237).

Esta narración de la última cena de Jesús es claramente distinta de la que se ha conservado en el evangelio según Juan, donde se le dedi-

can cinco largos capítulos (Jn 13-17). En esta última se narra una cena que Jesús celebró con «los suyos» y durante la cual realizó una acción simbólica (lavar los pies a todos los presentes como «ejemplo» (Jn 13,15) del espíritu de servicio que sintetiza toda su vida), anunció la traición de la que iba a ser objeto por uno de sus más íntimos que estaban a la mesa con él (Jn 13,2-3.18-19.27-30), y pronunció un largo discurso de despedida (Jn 13,31-17,26). La narración de Juan representa el modo en que se recordaba la última cena de Jesús en la comunidad del «discípulo preferido», y difiere considerablemente de las narraciones de los evangelios sinópticos. Por otra parte, no deja de ser significativo que en los escasos contactos que se detectan entre las dos tradiciones, la narración de Juan esté más cerca de la de Lucas que de la de Marcos o la de Mateo.

La narración de Lucas tiene su paralelo en Mc 14,22-25 (y en Mt 26,26-29), aunque es casi el doble de larga que las otras dos narraciones sinópticas. Aunque inspirada en la recensión de Marcos, la redacción de Lucas ofrece en este pasaje dos variantes significativas: 1) transposición del anuncio de la traición de Judas (Mc 14,18-21), cambiando ligeramente el orden de Marcos (véase I, 129-130) con el fin de crear un clima más adecuado para el «discurso» que pronuncia Jesús después de la cena. De ese modo relaciona las palabras de Jesús sobre Judas con otros tres dichos, y lo presenta todo en forma de discurso de despedida. 2) Sustitución del relato de la última cena según Marcos por otra forma tomada de «L» (con certeza en los vv. 15-17.19cd.20, y con toda probabilidad también en el v. 18 [aunque se puede dudar sobre este último por su semejanza con Mc 14,25]). Es imposible que los vv. 15-18 sean una pura reformulación de Mc 14,25, a pesar de lo que piensa G. Schneider (*Evangelium nach Lukas*, 444), o que los vv. 19-20 dependan de 1 Cor 11,24-25. En el primer caso, el análisis de H. Schürmann (*Der Paschamahlbericht*, 1-74) es decisivo (cf. V. Taylor, *Passion Narrative*, 49-50; J. Jeremias, *Die Sprache*, 286-288). No se puede suponer que los vv. 15-18 formaran parte alguna vez de un relato *continuo* de la pasión, tributario de una fuente autónoma independiente de «Mc». En el segundo caso, la narración de Lucas no depende de su paralelo en 1 Cor (lo que implicaría que Lucas había leído la carta de Pablo; véanse I, 60-61 y 97-98). El paralelo paulino sólo da testimonio de la existencia de una fuente anterior a Lucas, utilizada por el propio evangelista. Sin embargo, el v. 19ab es clara redacción de Mc 14,22; además de ese medio versículo, el resto de los vv. 19-20 debe atribuirse a «L» (cf. H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht*, 17-81).

El trabajo de redacción de Lucas se puede detectar en la utilización de *eipen* con la preposición *pros* y acusativo (v. 15a); posiblemente, en el septuagintismo *epithymiā epethymēsa* (v. 15b), aunque Schürmann prefiere considerarlo como anterior a Lucas; en el uso de la preposición *pro* e infinitivo con artículo definido en genitivo (véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 286); y en el empleo de *pathein* en sentido absoluto y con el significado de «padecer» (en referencia a la muerte, cf. Lc 24,46; Hch 1,3; 3,18; 17,3). Este trabajo de redacción es francamente mínimo. Véase G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 437.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, el episodio es, una vez más, un elemento de tradición narrativa, una «historia (o «anécdota») sobre Jesús». Hay que admitir que el relato, tanto en la recensión de Marcos (cf. Mc 14,22-25) como en la redacción de Lucas, se ha visto influido por la tradición litúrgica, sin que eso implique necesariamente aceptar la connotación peyorativa de «leyenda cúltica», postulada por Bultmann (HST 265). Con todo, es posible que Bultmann tenga razón cuando califica el relato de Lucas como heredero de una «tradición más antigua [...] que se ha conservado en una forma más completa» y que «mantiene la conexión original con la preparación de la cena [de Pascua] (Lk 22^{7-13})» (HST 265-266). Por el hecho de que Bultmann considere los vv. 19-20 como «una interpolación total» (HST 266, nota 1), su teoría no sólo queda ahora anticuada, sino que vicia el resto de su análisis del texto de Lucas y sus presuntos «paralelismos». No sabemos por qué en el evangelio según Juan no existe un auténtico paralelo a este pasaje de la tradición sinóptica. En Jn 13, la escena «no se presenta como celebración pascual», pero eso puede deberse al problema cronológico analizado anteriormente (véase p. 303). No hay ningún dato que respalde la idea de que el evangelio según Juan conserva «un relato más primitivo de la última cena»; su énfasis reside en otros aspectos (véase p. 303). No hay dificultad en admitir que en las narraciones sinópticas de la última cena, sobre todo en la redacción de Lucas, hay un aspecto «etiológico», por el hecho de que los evangelistas quisieron fundamentar la celebración de la cena del Señor, o eucaristía, en estas narraciones evangélicas; sin embargo, en cierto sentido, lo mismo se podría decir sobre el evangelio según Lucas, en conjunto (véase I, 30-31).

Antes de continuar con el análisis de la presentación lucana de la última cena, hay que prestar atención a un problema de crítica textual que se plantea en este episodio, ya que quizá sea el más importante de

toda la narración evangélica. Los versículos especialmente implicados son los vv. 19b-20 (o más exactamente, vv. 19cd-20): «... que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía. Y después de cenar, hizo igual con la copa, diciendo: esta copa es la Nueva Alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros».

Los testimonios textuales sobre estos versículos no sólo dan lugar a diversas complicaciones, sino que en ciertos aspectos afectan igualmente a los vv. 17-18. La tradición textual ofrece seis formas diferentes:

a) Los vv. 17-20, llamado texto largo, y representado por el papiro P^{75}, los códices ℵ, A, B, C, K, L, T, W, Δ, Θ, Π, Ψ, 063, $f^{1.13}$, numerosos códices minúsculos, y las antiguas versiones (Vg, Syr^{Pal}, coptas, armenia y georgiana).

b) Los vv. 17.18.19ab (incluido «esto es mi cuerpo»), llamado texto breve, y representado por el códice D y los códices en los que se basan algunas variantes de la versión Vetus Latina (códices a, d, ff^2, i, l).

Estas dos formas, a) y b), representan la principal alternativa; el resto de las variantes son formas abreviadas o combinadas de ambas.

c) Los vv. 19ab.17.18, como se lee en los códices b, e de la versión Vetus Latina (a veces, con la única diferencia de una o dos palabras).

d) Los vv. 19.17.18 (con la omisión de «entregado», y con algunas palabras en orden diferente), como se lee en la versión siro-curetoniana.

e) Los vv. 19.20ª («después de cenar»).17.20b («Esto es mi sangre, la Nueva Alianza» [sin mención de la copa]).18, como dice la versión siro-sinaítica.

f) Los vv. 19-20 (con omisión de los vv. 17-18), como dicen la Peshitta y algunos manuscritos de la versión bohaírica.

Cuando B. F. Westcott y F. J. A. Hort publicaron su edición crítica del texto griego del NT, optaron por el texto breve, al considerar que los vv. 19cd-20 representaban una de las «no interpolaciones occidentales», por lo que pusieron esos versículos entre paréntesis (véase I, 217-220). Ante la larga lista de testimonios textuales externos a favor del texto largo, hoy día causa una profunda admiración el hecho de que Westcott y Hort hubieran ejercido tanta influencia, pues su decisión fue adoptada por otras muchas ediciones críticas (por ejemplo, Nestle [hasta su 25ª edición], y la segunda edición de «British and Foreign Bible Societies», reproducida en numerosas versiones), y por un gran número de estudiosos y comentaristas (por ejemplo, F. F. Burkitt, H. Chadwick, J. M. Creed, G. D. Kilpatrick, E. Klostermann, M. Rese, C. H. Talbert, A. Wööbus). Con el tiempo, algunos críticos y comentaristas

empezaron a poner en duda la opción de Westcott y Hort (por ejemplo, P. Benoit, J. C. Cooper, A. R. Eagar, E. E. Ellis, J. Ernst, F. Hahn, J. Jeremias [que en un tiempo prefirió el texto breve], F. G. Kenyon, W. G. Kümmel, P. Parker, K. T. Schaefer, H. Schürmann, B. H. Throckmorton, Jr.). Hoy día, los vv. 19cd-20 han sido restablecido en su lugar original por K. Aland en [26]Nestle-Aland, H. Greeven en su nueva edición de la obra de Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien* (Tübingen 1981) 248, y en la mayor parte de las traducciones vernáculas. A favor del texto largo se puede contar no sólo el número abrumador de códices y manuscritos griegos que lo incorporan, sino también el principio de *lectio difficilior*, que devuelve al relato de Lucas la mención de las dos copas. La objeción más fuerte en contra de esta medida proviene de la dificultad de explicar el origen del texto breve, si es que el texto largo era realmente la lectura original. Por otra parte, aun cuando podría parecer que el testimonio de las antiguas versiones milita a favor de una fecha temprana para la tradición del texto breve, ésta no deja de ser sospechosa (con permiso de A. Wööbus, *The Prelude*, 86-87), porque no explica la amplísima difusión del texto largo. Clasificarlo en la categoría «C», como hace [3]UBSGNT 302, es francamente demasiado bajo; debería clasificarse, por lo menos, en la categoría «B» (véase I, 219-220). Para más detalles, véase TCGNT 173-177.

Una vez reconocido el hecho de que los vv. 19cd-20 forman realmente parte de la redacción lucana de la última cena, se puede abordar con más confianza el estudio de este pasaje del relato de Lucas (Lc 22,15-20). El texto consta de dos partes: a) los vv. 15-18: celebración del banquete pascual por parte de Jesús; y b) los vv. 19-20: reinterpretación de esa cena, o institución de la «cena del Señor», por el propio Jesús. La primera parte, vv. 15-18, está marcada por un estrecho paralelismo entre los vv. 15-16, y los vv. 17-18. En cada caso, el segundo versículo aduce una razón (introducida por la frase «porque os digo») y relaciona lo dicho con el Reino de Dios, interpretado en sentido escatológico. También, en los vv. 19 y 20, se observa un paralelismo (aunque de carácter diferente) entre las palabras dichas sobre el pan y las palabras pronunciadas sobre la copa después de la cena. La primera parte (vv. 15-18) también contiene elementos que apuntan a un significado pascual mucho más claro que sus paralelos en los relatos de los otros dos sinópticos.

Anteriormente (pp. 303-307) hemos abordado el problema de la datación de la última cena del Jesús histórico desde el punto de vista

del calendario; con todo, muchas veces se niega su carácter pascual por motivos completamente distintos de la datación (véase, por ejemplo, la nota exegética a *to pascha* en 22,7). En Mc 14,22-25, las referencias a la Pascua son bastante vagas, por no decir inexistentes, mientras que el texto de Lucas hace mención explícita de *to pascha* (v. 15). Y entonces, si ese elemento de la tradición evangélica es «más antiguo» que su correspondiente en la recensión de Marcos, su carácter pascual es de todo punto innegable.

Sobre el carácter de la última cena que el Jesús histórico celebró con sus discípulos surgieron durante el siglo pasado otras propuestas, que J. Jeremias (*Eucharistic Words*, 26-36) analiza a fondo. No es necesario resumir aquí su razonamiento; baste una simple enumeración de las diversas teorías. Según éstas, la última cena fue: 1) una comida *Qiddûš,* es decir, la que se tomaba al empezar el sábado, con una bendición especial para «santificarla»; 2) una comida *ḥăbûrāh*, o sea, en la que participaba un «grupo» [de amigos] o una «hermandad» de judíos piadosos; o 3) una comida esenia como la que celebraba en común la comunidad ascética de los esenios, según las referencias de Flavio Josefo (*Bell.* 2. 8,5 § 129-131) y de los textos propios de la secta (1QS 6,4-6; 1Qsa 2,17-22). Pero ninguna de esas propuestas ha logrado plena aceptación; de modo que se ha defendido a ultranza (aun por el propio Jeremias) el carácter propiamente pascual de la última cena de Jesús, porque los datos de las narraciones evangélicas, aunque no dejan de ser fragmentarios, revelan que Jesús: a) envió a dos de sus discípulos a hacer los preparativos de esa comida (Mc 14,12-13.17; cf. Jn 13,1); b) celebró esa cena con sus discípulos *en Jerusalén*; c) la celebró *de noche* (Mc 14,17; 1 Cor 11,23; Jn13,30); d) se *reclinó* a la mesa (véase la nota exegética a Lc 22,14); e) durante la cena partió el pan (Mc 14,22.23) y, según la redacción de Lucas (Lc 22,17-18), después de pasar una copa de vino; y f) la cena terminó con los cánticos habituales (Mc 14,26). Hay otros pequeños detalles (véase J. Jeremias, *Eucharistic Words*, 41-84) que son discutibles; pero, en última instancia, ésta sigue siendo la mejor explicación del carácter de la última cena en el estadio I de la tradición evangélica. Por lo que toca a la forma que reviste esa cena en la redacción de Lucas, es decir, en el estadio III de la tradición, también es su carácter pascual el que ofrece la mejor explicación del sentido del episodio.

Pero para captar toda la fuerza que encierra el relato de Lucas, se podría recordar brevemente lo que conocemos sobre la celebración de

la Pascua en Palestina durante el siglo I d.C. Según J. Jeremias (*ibíd.*, 84-88), la ceremonia constaba de cuatro partes:

1) Rito preliminar. Bendición (*qiddûš*) para santificar el día festivo, primera copa de vino, y plato de diversas verduras con salsa *ḥărôset* (elaborada con especias trituradas y vinagre). Se servía la cena, aunque todavía no se probaba. Se servía la segunda copa de vino.

2) Liturgia de Pascua. En respuesta a la pregunta del participante más joven: «¿Por qué esta noche es diferente?» (*m. Pesaḥ* 10,4), el *paterfamilias* recitaba en arameo la fórmula prescrita para la ocasión. Seguía el canto, en hebreo, de la primera parte del Hallel (Sal 113, según la escuela de Shammai; Sal 113-114, según la escuela de Hillel) y se pasaba la segunda copa de vino (*haggādāh*).

3) Cena propiamente dicha. Se pronunciaba la bendición sobre los *maṣṣôt* («panes ázimos»); se consumía el cordero con los panes ázimos y hierbas amargas (Ex 12,8); se bendecía la tercera copa de vino («copa después de la cena», o «copa de bendición» [1 Cor 10,16]; *kôs šel bĕrākāh*).

4) Conclusión. Canto de la segunda parte del Hallel (Sal 114-118, según la escuela de Shammai; Sal 115-118, según la escuela de Hillel). (Se discute si en Palestina, durante el siglo I d.C., se pasaba una cuarta copa de vino como conclusión de la cena.) Para más detalles, véase G. J. Bahr, «The Seder of Passover», 187-188.

Entre los judíos palestinenses del siglo I d.C., la cena de Pascua se celebraba anualmente en Jerusalén como representación actualizada de la experiencia de los antepasados que se describe en Ex 12,3-14; Nm 9,1-14; Dt 16,1-8, poniendo especial énfasis en el aspecto de liberación de la esclavitud en Egipto. Era un auténtico «memorial» (*anamnēsis*), en sentido pleno. (Para una representación gráfica de este significado de la fiesta, véase *m. Pesaḥ* 10,5.) Pero con esta renovada experiencia de liberación se asociaba un anticipo de la liberación escatológica en la época mesiánica. En este sentido se cantaba la segunda parte del Hallel, especialmente Sal 118,26: «Bendito el que viene en nombre del Señor».

Esa doble dimensión de la Pascua se puede percibir en el relato de la última cena de Jesús, según Lucas. Se hace clara referencia a la cena pascual (v. 15; cf. vv.1.7-8.13). La expresión *to pascha* se refiere, indudablemente, al cordero; y el pan y las dos copas de vino aluden al típico desarrollo de la cena de Pascua: la primera copa, que se menciona en el v. 17, podría referirse a la primera copa (copa *qiddûš*) o a la se-

gunda (copa *haggādāh*), mientras que la segunda copa, que en el v. 20a se describe como «copa después de la cena», se referiría a la tercera copa («copa de bendición»). El sentido escatológico también está presente en la doble referencia al Reino de Dios. La cena de Pascua, que Jesús nunca más volverá a comer, encontrará su pleno cumplimiento en el Reino de Dios, nueva referencia al llamado «banquete mesiánico» (aunque el aspecto mesiánico está aquí totalmente ausente; véase la nota exegética a Lc 13,29).

En la segunda parte del relato, Jesús reinterpreta elementos de la cena de Pascua aplicándolos a sí mismo. Sus palabras sobre el pan y sobre «la copa después de la cena» deberán entenderse como reinterpretación de las palabras del *paterfamilias* sobre el pan que acompañaba a la comida propiamente dicha: «Éste es "el pan de aflicción" (Dt 16,3) que nuestros padres tuvieron que comer en su salida de Egipto» (véase J. Jeremias, *Eucharistic Words*, 54; G. Dalman, *Jesus-Jeshua*, 139). En vez de identificar los *maṣṣôt* sin levadura con «el pan de aflicción», Jesús lo identifica con su propio «cuerpo», es decir, consigo mismo.

Pero en relato de Lucas, Jesús va aún más lejos cuando, a propósito del pan/cuerpo, añade: «que se entrega por vosotros» (v. 19). Esas palabras confieren a su «cuerpo» una dimensión de significado sustitutivo y, probablemente, un matiz sacrificial (véase la nota exegética sobre *didonai* en el v. 19). De ese modo, durante su última cena, Jesús presenta un matiz soteriológico en su reinterpretación del pan. Y si eso se contempla en el contexto del v. 15, es claro que se implica el valor soteriológico de la «pasión» del propio Jesús, porque sus palabras se refieren —qué duda cabe— a la inminencia de su muerte. Dígase lo que se diga sobre el carácter de la cena que el Jesús histórico celebró con sus discípulos en el estadio I de la tradición evangélica, es decir, si se trató de una mera «comida de amistad» (como las que se mencionan en Hch 2,42.46, con connotaciones escatológicas), o si fue un «memorial» de su muerte (como en la referencia de Pablo en 1 Cor 11,23-26) —un problema que no nos toca dilucidar aquí—, la referencia a la muerte de Jesús y su conexión con ella en esta Pascua reinterpretada por el relato de Lucas es inequívoca, aunque sólo se exprese de manera implícita.

El carácter sustitutorio y soteriológico de la reinterpretación de Jesús se percibe aún con más claridad en sus palabras sobre «la copa después de la cena»: «Esta copa es la Nueva Alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros» (v. 20). La forma lucana de las palabras

reinterpretativas de Jesús no es menos «sacrificial» que la que ofrece la formulación de Marcos, a pesar de lo que piensa J. M. Creed (*The Gospel*, 265). La última frase del v. 20 posee un impacto tan soteriológico y tan sustitutorio como la expresión del v. 19c. En realidad, la fórmula: «que se derrama por [vosotros]» implica una referencia a la muerte, más explícita que la anterior: «que se entrega [por vosotros]». Pero, aun cuando no se dice: «esta es mi sangre, la sangre de la alianza», como en Mc 14,24 con su clara alusión a Ex 24,8, la identificación de la copa de vino con «la Nueva Alianza sellada con mi sangre» no es menos alusiva al sacrificio que sella la Alianza en Ex 24,3-8, que la formulación de Marcos, a pesar de que aquí se presente recargada con una alusión a Jr 31,31: «la nueva alianza». En el texto del evangelio según Lucas está suficientemente clara la alusión a la alianza del Sinaí, cuando Moisés, al concluir la alianza, recogió la sangre de los doce novillos sacrificados y con la mitad de la sangre roció el altar, que representaba a Yahvé, y con la otra mitad roció al pueblo de las doce tribus. Pues bien, como ahora se trata de una «nueva alianza», el pacto se sanciona no con sangre de novillos sacrificados, sino «con mi sangre que se derrama [por vosotros]». (Sobre el sentido futuro de los participios de presente en los vv. 19c.20, véanse las respectivas notas exegéticas. Sobre otros aspectos de este debate «sacrificial», véanse los artículos de K. W. Goetz y E. Lohmeyer en la bibliografía que se ofrece en p. 341).

Por otro lado, Jesús da instrucciones a sus apóstoles sobre la celebración futura: «Haced lo mismo en memoria mía» (v. 19). Igual que para los judíos de Palestina, la cena de Pascua era una *anamnēsis* anual, Jesús da a sus discípulos la instrucción de que repitan esa cena con pan y vino como un modo de hacer siempre presente la experiencia que han vivido con él (especialmente en esta última cena). El impacto retroactivo de esa cena de Pascua deberá adquirir un nuevo referente, en concreto, en esta reinterpretación del propio Jesús, que se entrega a sí mismo —su «cuerpo» y su «sangre»— como un modo nuevo de celebrar la fiesta de la liberación de Israel. Su propio cuerpo y sangre habrán de sustituir al cordero pascual, como signo de la futura realización del Reino de Dios, aunque su total plenitud no se alcanzará hasta que llegue el *eschaton* definitivo.

Dentro del evangelio según Lucas, esta cena es «última» también en otro sentido, porque el evangelista ha ido preparando este punto culminante con otras seis escenas de banquete, que ya la prefiguraban: Lc 5,29-32; 7,36-50; 9,12-17; 10,38-42; 11,37-44; 14,1-24. Y reso-

nancias de esta cena se podrán escuchar también en Lc 24,28-32 y posiblemente en Lc 24,41-43 (aunque aquí Jesús es el único que come).

En esta escena en la que Jesús se sienta a la mesa con sus apóstoles, las palabras del Maestro deberán entenderse en relación con las acciones que realiza mientras las pronuncia. Esas palabras no son una mera «imagen doble» producida por los términos correlativos «cuerpo» y «sangre», como dice J. Jeremias (*Eucharistic Words*, 224): «el pan partido, como imagen del destino de su cuerpo, y la sangre de las uvas, como imagen de su sangre derramada», al modo en que los profetas del Antiguo Testamento anunciaban parabólicamente acontecimientos futuros (cf. Ez 4,1-17; 5,1-17; Jr 19,1-5). Jesús no dice simplemente: «Voy a la muerte como verdadero sacrificio de Pascua», con referencia al significado de su última parábola (*ibíd.*). Las palabras de Jesús son «performativas», o sea, «hacen lo que dicen». Véase lo que dice X. Léon-Dufour: «[Jesús] se dirige a sus discípulos, no para proponerles una nueva definición del pan que acaba de partir y distribuir entre ellos, sino para invitarles a reconocer en ese pan compartido la realidad de su propio cuerpo, y para instaurar de ese modo una comunidad» entre ellos («Prenez!», 239 [con ligeras modificaciones]). Jesús inaugura un nuevo modo de presencia entre sus discípulos, no mediante una prolongación de su encarnación, sino como el Jesús resucitado que de ese modo mantiene la vida de los suyos. Este significado se verá con más claridad en la escena en que el Resucitado se aparece a dos discípulos camino de Emaús y ellos lo reconocen «al partir el pan». Véase comentario general en p. 578.

Este análisis de la última cena de Jesús, según el relato de Lucas, se deberá completar con otras dos reflexiones. La primera, sobre las diversas formas de las palabras de la institución de la eucaristía en los evangelios sinópticos y en la primera carta de Pablo a los Corintios; y el segundo sobre la lengua en la que Jesús debió de pronunciar esas palabras.

Las palabras sobre el pan se han transmitido de la siguiente manera:

a) 1 Cor 11,24: *Touto mou estin to sōma to hyper hymōn*
(nótese el orden de las palabras en el texto griego)
«Esto es mi cuerpo, que [es] por vosotros».

b) Mc 14,22: *Labete, touto estin to sōma mou*
«Tomad, esto es mi cuerpo».

c) Mt 26,26: *Labete, phagete, touto estin to sōma mou*
«Tomad, comed; esto es mi cuerpo».

d) Lc 22,19: *Touto estin to sōma mou to hyper hymōn didomenon*
«Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros».

Para completar el cuadro añadimos unos fragmentos de la tradición de Juan que podrían ser un intento de reflejar las palabras de Jesús durante la última cena:

e) Jn 6,51: *Egō eimi ho artos ho zōn ho ek tou ouranou katabas ean tis phagē ek toutou tou artou, zēsei eis ton aiōna kai ho artos de hon egō doso hē sarx mou estin hyper tēs tou kosmou zōēs.*
«Yo soy el pan vivo bajado del cielo; el que coma de este pan vivirá para siempre.
Y el pan que yo voy a dar es mi carne, para que el mundo viva».

Las palabras de Jesús sobre la copa de vino se consignan de este modo:

f) 1 Cor 11,25: *Touto to potērion hē kainē diathēkē estin en tō emō haimati.*
«Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre».

g) Mc 14,24: *Touto estin to haima mou tēs diathēkēs to ekchynnomenon hyper pollōn.*
«Esto es mi sangre, sangre de la alianza, que se derrama por la multitud».

h) Mt 26,27-28: *Piete ex autou pantes, touto gar estin to haima mou tēs diathēkēs to peri pollōn ekchynnomenon eis aphesin hamartiōn.*
«Bebed todos de ella, porque ésta es mi sangre, sangre de la alianza, que se derrama por la multitud para el perdón de los pecados».

i) Lc 22,20: *Touto to potērion hē kainē diathēkē estin en tō haimati mou to hyper hymōn ekchynnomenon.*
«Esta copa es la Nueva Alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros».

Aunque alguien podría creer que de todas las palabras que se le atribuyen a Jesús en el Nuevo Testamento, las más cercanas a las que realmente pronunció son las palabras de la institución de la cena del Señor, la clara diversidad de formulaciones suscita inmediatamente un problema. Las primeras palabras que Jesús pronuncia sobre el pan («Esto es mi cuerpo») tienen cierta semejanza con la tradición de Pablo

y con las demás tradiciones sinópticas, a pesar de que aparecen en distinto orden; en cambio, las palabras sobre la copa de vino varían considerablemente. La formulación de Lucas está más próxima a la de Pablo y hoy día se suele considerar como un eco de la liturgia de Antioquía, mientras que la formulación de Marcos podría reflejar una liturgia de Jerusalén, que Mateo ha transmitido a su manera.

De la formulación de Marcos se ha dicho que tiene más carácter semítico y que, sin duda, está más próxima a la forma original (véase J. Jeremias, *Eucharistic Words*, 189-191). Algo semejante se ha pretendido ver en la formulación de Lucas (véase H. Schürmann, *Einsetzungsbericht*, 83-132). El lector actual deberá tener por seguro que no hay manera de conocer la formulación exacta de las palabras mismas de Jesús sobre el pan y sobre la copa de vino durante la última cena. El problema se complica aún más, si se tiene en cuenta que lo que se ha conservado en los escritos cristianos del Nuevo Testamento sobre lo que sucedió en aquella ocasión está escrito en griego, mientras que lo más probable es que Jesús empleara en esa ocasión la lengua aramea.

Esto abre el camino al segundo punto que queríamos comentar. Aunque se ha defendido con insistencia que la lengua en la que Jesús de Nazaret se habría expresado debería ser el arameo, autores como G. Dalman, M. Black y J. Jeremias se inclinan a suponer que es posible que Jesús se expresara en hebreo en esta parte de la última cena. Desde luego, es una *posibilidad*, pero tan remota que no vale la pena entrar en esa discusión. El verdadero problema consiste en determinar qué formulación refleja —o refleja mejor— las palabras de la institución eucarística: un sustrato arameo, la fórmula de Marcos, o la formulación de Lucas y de Pablo. Todas ellas se pueden volver a traducir, casi con la misma facilidad y con los mismos problemas, al arameo que se hablaba en tiempos de Jesús:

Lc 22,19b-20	Mc 14,22-23
dēn[1] *biśrî*[2] *(hû')*[3] «Esta mi carne (es)»	*dēn biśrî (hû').* «Esta mi carne (es)»
dî yĕhîb[4] *'ălêkōn* «que (es) entregada por vosotros»	
'ăbídû dā'[5] *lēdukrānî.*[6] «Haced esto en memoria mía»	
kāsā'[7] *dēn (hû') qĕyāmā'*[8] *ḥădateka bidmî* «Esta copa (es) la nueva alianza en mi sangre»	*den dĕmî dî qĕyāmā'*[10] *(hû')* «Ésta (es) mi sangre de la alianza»
dî šepîk[9] *'ălêkōn* «que se derrama por vosotros»	*dî šepîk 'al saggî'în*[11] «que se derrama por la multitud»

Notas sobre la traducción aramea

1 O también la forma plena *dĕnāh*. Sobre el uso pronominal de *dēn/ dĕnāh*, véase 11QtgJob 5,5 (en el texto hebreo, Job 21,25); 1QapGn 22,34. También habría sido posible sustituir la partícula deíctica *hā'* («he aquí») por el pronombre demostrativo «esto [es]» (véase 11QtgJob 28,3).

2 Una forma de *biśrā'* con sufijo se encuentra en 11QtgJob 36,8 (en el texto hebreo, Job 41,15). Cf. MPAT 7. 4,1.

3 La función copulativa del pronombre personal *hû'* se puede encontrar en 11QtgJob 28,3 (*hā' 'elāhā' rab hû'* («He aquí que Dios es grande» [en el texto hebreo, Job 36,26]); cf. 1QapGn 19,7. (Para más detalles sobre la cópula, véase la nota exegética a Lc 22,19).

4 Sobre el término *dî* con participio, véase 11QtgJob 15,8 (en el texto hebreo, Job 30,4 [artículo con participio]). Cf. 1QapGn 20,8; 21,9; 22,10.

5 Sobre el uso pronominal del demostrativo *dā'*, véase 11QtgJob 29,5 (en el texto hebreo, Job 37,14). Cf. 1QapGn 19,19.

6 Una utilización semejante de *dukrānî* se puede encontrar en TgOnq de Ex 3,15. Cf. MPAT 9,1.

7 Sobre *kāsā'* («copa»), véase AP 61,4.14; BMAP 7,14.

8 Sobre *qĕyāmā'* («alianza»), véase 11QtgJob 35,7 (en el texto hebreo, Job 40,28 [41,4E]).

9 Sobre el verbo *špk*, véase 4QHen[a] 1 iv 7 (*dm sgy šp[yk]* («mucha sangre derramada»); 4QHen[b] 1 iii 8.

10 En TgOnq de Ex 24,8 se lee: *hā'dēn dam qĕyāmā'* («He aquí, ésta [es] la sangre de la alianza». Sobre la expresión «de la alianza», después de una forma de *dam* («sangre») con sufijo, véase la construcción paralela en el texto hebreo del Sal 71,7: *maḥăsî 'ōz* («mi seguro refugio»); Hab 3,8: *markĕbōtêkā yĕšû'āh* («tus carros de liberación»); Ecl 4,1: *'ōšĕqêhem kōaḥ* («sus poderosos opresores»); Sal 35,19: *'ōyĕbay šeqer* («mis enemigos impostores»); Sal 38,20: *śōnĕ'ay šāqer* («mis enemigos impostores»). Cf. GKC § 131r; J. E. David, «To haima mou tēs diathēkēs, Mt 26,28: Un faux problème»: Bib 48 (1967) 291-292. Sobre construcciones semejantes en textos posteriores arameo-siríacos, véase J. A. Emerton, «The Aramaic Underlying 'to haima mou tēs diathēkēs[a] in Mk. xiv. 24»: JTS 6 (1955) 238-240;12 (1962) 111-117; 15 (1964) 58-59.

11 Sobre el empleo de *saggî'în* en sentido absoluto, véase 11QtgJob 26,4 (en el texto hebreo, Job 35,9 [*rabbîm*]).

El relato de la última cena, en el evangelio según Lucas, igual que los de Marcos y Mateo, trata claramente de enraizar la celebración cristiana de «la cena del Señor» (obsérvese que ninguno de ellos emplea esa terminología) en

las palabras y acciones de Jesús en su última cena. En su primera carta a los Corintios, Pablo hace referencia a la celebración de ese rito entre los primeros cristianos (1 Cor 10,14-22) incluso antes de mencionar «la cena del Señor» (1 Cor 11,20) o de expresar a su manera las palabras de la institución de la eucaristía (1 Cor 11,23-25). Los pasos sucesivos en el desarrollo de los acontecimientos que tuvieron lugar entre «la última cena» y «la cena del Señor» son materia de especulación o de deducción; hoy en día, es difícil reconstruir con precisión ese desarrollo. Sobre algunos intentos de hacerlo, véase R. H. Fuller, «The Double Origin»; J. Reumann, «The Last and the Lord's Supper», 22-31; W. Marxsen, *The Beginnings of Christology*, 87-122.

Finalmente, la referencia que en la última cena hace Jesús a su »pasión» (Lc 22,15) establece una relación entre ese relato y la teología que se puede encontrar en la carta a los Hebreos y en 1 Pe, donde la muerte de Jesús se presenta en términos de *paschein* («padecer», «sufrir»; cf. Heb 9,26; 13,12; 1 Pe 2,21-23; 3,18; véase W. Michaelis, TDNT 5. 913). En última instancia, todo eso forma parte del tema eminentemente lucano de la necesidad de la muerte de Jesús. Sobre este punto, véase el comentario general a Lc 23,44-49.

NOTAS EXEGÉTICAS

22 v. 15. *Jesús les dijo*

Lucas emplea una vez más la construcción *eipen pros* con acusativo.

¡*Qué intensamente he deseado*!

Literalmente: «Con deseo he deseado»; el dativo del sustantivo abstracto de la misma familia (*epithymia*) se emplea para conferir mayor intensidad al verbo (*epithymein*). Se trata de un «septuagintismo» (que aparece a la letra en Gn 31,30). Cf. BDF § 198.6; ZBG § 60. También podría reflejar una construcción descubierta recientemente en el arameo que se hablaba en Palestina (1QapGn 20,10-11: «Y yo, Abrahán, lloré con una llanto lastimero»); véase WA 99.

La expresión se ha interpretado de diferentes maneras:

a) Según F. C. Burkitt y A. E. Brooke («St Luke xxii 15.16»), Jesús habría deseado celebrar la ya próxima cena de Pascua, pero era consciente de que tenía que morir antes de que llegara la fiesta. Esa interpretación se basa en la idea de que la última cena de Jesús no fue una celebración pascual. Pero resulta que, aparte del problema histórico que así se plantea, se intenta explicar el texto de Lucas con los criterios que aplica el evangelio según Juan para su datación de la última cena; lo que es inadmisible (véase p. 303). Por otra

parte, esa interpretación exige que el aoristo *epethymēsa* se entienda como pluscuamperfecto; y eso, en una oración principal, es totalmente inaceptable.

b) Según J. Jeremias (*Eucharistic Words*, 208), el aoristo *epethymēsa* expresa un deseo incumplido o irrealizable: «Me habría encantado comer con vosotros este cordero pascual antes de mi muerte»; y la razón se expresa en los vv. 16.18. Jesús habría pasado la copa a sus apóstoles, pero él no habría bebido. El texto se compara con Lc 15,16, donde se encuentra una utilización semejante del imperfecto *epethymei*. Véase BDF § 359,2. Por otro lado, los vv. 16.18 deberán entenderse como una especie de voto de abstinencia. Jesús sólo beberá de la copa en el Reino de Dios. Esta interpretación, aunque en sí no es imposible, resulta sospechosa porque tiende a forzar el significado más obvio del texto.

c) Según J. M. Creed (*The Gospel*, 265), «el sentido es que Jesús ha deseado ardientemente celebrar esta Pascua, y su deseo se ha cumplido». Ésta es la interpretación más lógica: un deseo ardiente, real y posible, que ahora tiene su cumplimiento. Además de ser la interpretación más común, es indudablemente la preferible. Para más detalles, véase E. Schweizer, *Evangelium nach Lukas*, 223.

Cenar esta Pascua

O también, «este cordero pascual», es decir, el cordero que está sobre la mesa (el demostrativo *tuto* es enfático). No se trata de una mera referencia genérica a la celebración de la Pascua de ese año. Véase la nota exegética al v. 7. De ese modo, esta Pascua se convierte en la fiesta de despedida que Jesús ha esperado con tantas ansias.

Con vosotros

Los apóstoles de Jesús tendrán que participar en ese acto por el que su Maestro da un nuevo sentido gozoso a la vieja fiesta de Pascua. La presencia de los apóstoles simboliza el nuevo pueblo de Dios con el que se va a establecer la «Nueva Alianza» (v. 20). A ellos les entrega Jesús su cuerpo como comida, y por ellos derramará su sangre.

Antes de mi Pasión

El verbo *paschein* se emplea en sentido absoluto para significar la muerte, igual que en otros pasajes de los escritos de Lucas (Lc 24,46; Hch 1,3; 3,18; 17,3) y en otros libros del Nuevo Testamento (1 Pe 2,21.23; Heb 2,18; 9,26; 13,12). Véase W. Michaelis, TDNT 5, 913; pero véase también J. Kremer, EWNT 3, 123. En el texto de Lucas, Jesús relaciona la comida de la Pascua

(o del cordero pascual) con su propia pasión. De esa manera, en el estadio III de la tradición evangélica, no sólo se alude al hecho de la muerte de Jesús, sino también a su significado. Es el primer anuncio que se hace en la cena sobre la inminencia de la pasión; nótese el paralelismo con el v. 18.

v. 16. *Porque os digo*

Obsérvese el enfático paralelismo con el v. 18. J. Jeremias (*Die Sprache*, 110, 286) considera la fórmula *legō gar hymin* como prelucana.

Nunca más la comeré

Es decir, después de esta ocasión. La afirmación en este versículo hace referencia a «comer», mientras que su paralelo en el v. 18 se referirá a «beber». Se trata de la afirmación enfática de un hecho futuro, y no de una declaración formal del propósito de abstenerse hasta de participar en esta (última) Pascua.

La lectura más fiable es la simple negación enfática (en subjuntivo) *hoti ou mē phagō* (como se lee en el papiro P^{75} y en los códices ℵ, A, B, L, Θ). Para subrayar el sentido enfático he añadido en la traducción el adverbio «nunca», aunque literalmente sería: «no la comeré». Quizá también por esa razón, en algunos otros códices se dice simplemente *ouketi* («ya no»; el códice D lee *ouketi mē phagomai*) o *ouketi ou mē* («nunca no más»; véase códices C*, X, K, P, W, Δ, Π, Ψ).

Hasta que

La redacción de Lucas utiliza la fórmula *hēos hotou*, igual que en Lc 12,50; 13,8. La segunda palabra, *hotou* es una formación poco habitual del genitivo singular neutro de *hostis*, pero se emplea frecuentemente con preposiciones. Véase BAGD 335, 587. También aparece, como lectura variante, en Lc 15,8; 22,18.

Tenga su cumplimiento en el Reino de Dios

Se emplea el verbo *plēroun*, como en Lc 4,21; 9,31; 24,44; Hch 1,16; 3,18. De ese modo, Jesús confiere una nueva dimensión escatológica a la cena de Pascua que comparte con sus discípulos. La cena de Pascua no era sólo una conmemoración de la antigua liberación de los hebreos de la esclavitud en Egipto, sino que también apuntaba hacia una nueva liberación fundada en las expectativas mesiánicas. La conexión que Jesús establece entre esta Pascua reinterpretada por él y el Reino de Dios introduce una dimensión escatológica de otro orden, que se explicará más adelante, en el v. 18 (donde se vuelve a

mencionar el Reino) y en el v. 19d (donde él mismo da una nueva instrucción). La preposición *en* se entiende en sentido temporal: «en el Reino», pero no es imposible entenderla también en sentido instrumental: «mediante el Reino», «a través del Reino». Véase ZBG § 119. Sobre «comer en el Reino», cf. Lc 13,29 (con la respectiva nota exegética); 14,15.

M. Black («The "Fulfilment" in the Kingdom of God») pretendió dar a la forma pasiva *plērōthē* un sentido impersonal, de modo que «cumplimiento» se refiriera al propio Reino: «hasta que *se produzca la consumación* en el Reino de Dios» (la cursiva es del propio Black). Pero eso transgrede la gramática del versículo, en el que el sujeto es otra cosa distinta del Reino; eso otro es lo que llega a su cumplimiento «en», o «a través de», el Reino; es decir, la cena de Pascua o el cordero pascual, que aquí se entiende como prefiguración.

Sobre «el Reino», véase la nota exegética a Lc 4,43. Sobre la «pasiva teológica», véase la nota exegética a Lc 5,20.

Con «la cena del Señor» se asocia un matiz escatológico diferente en 1 Cor 11,26, donde la cena se considera como proclamación de la muerte de Jesús «hasta que él vuelva»; con eso, la visión escatológica no se refiere al Reino, sino a la «parusía».

v. 17. *Cogió una copa*

Literalmente, «habiendo recibido una copa», ofrecida por alguno de los comensales. Mientras que los participantes en la cena de Pascua solían beber cada uno de su propia copa, Jesús introduce un nuevo elemento. Esta primera acción de Jesús se refiere a alguna de las primeras copas que se servían en la cena de Pascua (¿la primera? ¿la segunda?). En cuanto a la formulación de las acciones de Jesús en este versículo (con cuatro formas verbales), se puede decir que probablemente procede de la tradición.

Muchos de los comentaristas que se inclinan por el texto breve de este pasaje (vv. 15-19b) alegan que se puede aducir el texto de *Did.* 9,1-3 en apoyo del relato de la última cena, según Lucas, que sólo constaría de la secuencia «copa-pan», como está en los vv. 15-19b, sin los elementos añadidos en los vv. 19cd-20. El texto de la *Didaché* es el siguiente: «[1] Con respecto a la eucaristía, dad gracias de este modo: [2] En primer lugar, [decid] sobre la copa: "Padre nuestro, te damos gracias por la santa viña de David, tu hijo [siervo], que nos diste a conocer por medio de tu hijo [siervo] Jesús. ¡Gloria a ti por siempre!". [3] Y sobre el pan partido [decid]: "Padre nuestro, te damos gracias por la vida y el conocimiento que nos has concedido por medio de tu hijo [siervo] Jesús. ¡Gloria a ti por siempre!"». A este texto le sigue una nueva plegaria que relaciona el pan partido con la Iglesia. Habrá que observar, con todo, que la *Didaché* no hace la más mínima referencia a la última cena. Lo que allí se dice es una interpretación de la eucaristía. Por otro laso, habría que

probar que lo que se dice en este pasaje refleja una práctica litúrgica, y no una interpretación de la eucaristía por el propio autor de la obra. Pero, aun en el caso de que reflejara la práctica litúrgica, aún habría que demostrar que esa práctica era tan antigua como la que recoge el relato de Lucas, y que pretendía reproducir el orden en el que se pronunciaron esas palabras durante la última cena. Finalmente, la traducción del pasaje en LCL es ligeramente tendenciosa, puesto que *eucharistēsate*, que yo he traducido antes por «dad gracias de este modo», aparece en el texto como «celebrad la eucaristía de este modo». Es claro que esta frase tiene una connotación muy distinta, y sugiere una diferencia en el orden de la celebración.

Después de dar gracias

Naturalmente, a Dios. El participio de aoristo *eucharistēsas*, empleado en sentido absoluto, aparecerá de nuevo en el v. 19. Cf. Lc 17,16; 18,11. Lo más frecuente es que este verbo, tal como se suele emplear en el Nuevo Testamento, signifique «dar gracias» a Dios en sentido religioso, igual que en los últimos libros de la traducción de los LXX (Jdt 8,25; 2 Mac 1,11; 10,7), en Filón (*De Spec.Leg.*, 2, 33 § 204; 3, 1 § 6) y en Flavio Josefo (*Ant.* 1, 10,5 § 193). Del uso de este verbo en los presentes versículos, en Mc 14,23, en Mt 26,27 y en 1 Cor 11,24 deriva la denominación común de «eucaristía», que se aplica al rito cristiano que pone en práctica la instrucción de Jesús en el v. 19d. La «acción de gracias» hace referencia a la bendición de Dios que recae sobre lo que él nos da. Aunque es frecuente considerar ese término como originario del judaísmo helenístico, habrá que recordar que probablemente tiene origen palestinense, en concreto, en la actitud que expresan muchos de los *Himnos de acción de gracias* procedentes de Qumrán. Véase J. M. Robinson, «Die Hodajot-Formel», 194-235; J.-P. Audet, «Esquisse historique du genre littéraire de la "benediction" juive et de l' eucharistie chrétienne»: RB 65 (1958)371-399. Para ulteriores reflexiones, véase H. Patsch, EWNT 2, 219-221; J. Jeremias, *Die Sprache*, 287. La idea de «acción de gracias» está bien expresada en 1 Tim 4,4-5: «Porque todo lo que Dios ha creado es bueno, no hay que desechar nada, basta tomarlo con agradecimiento, pues la palabra de Dios y nuestra oración lo consagran».

Tomad, repartidla entre vosotros

No se puede asegurar que el evangelista quiera decir que el propio Jesús fue el primero en probar el vino (véase A. Plummer, *The Gospel*, 495); si hubiera que entenderlo así, el comentario que sigue a continuación tendría el mismo sentido que el v. 16. La instrucción de Jesús invita a los apóstoles a la participación común en esta nueva cena. Véase la explicación más abstracta y

más teológica que ofrece Pablo en 1 Cor 10,16-21. Se trata de una «participación» en «la mesa del Señor».

v. 18. *Porque os digo*

Véase la nota exegética al v. 16.

Desde ahora

La expresión *apo tou nyn* («de ahora en adelante») es típica de la redacción de Lucas. Véase p. 188. En labios de Jesús, la expresión se refiere a la inminencia de su pasión, por lo que en el futuro él dejará de estar presente en la celebración pascual con los apóstoles. Algunos códices (A, C, Θ, Ψ, f^{13} y la tradición textual «koine») y las versiones latinas omiten esta frase preposicional; pero habrá que mantenerla, como en el papiro P^{75} y en los códices ℵ, B, K, L, W, 892,1241, etc.

No beberé más del fruto de la vid

Jesús ya no beberá el vino como elemento de la celebración de la Pascua. Sus palabras no implican ni un voto de abstinencia ni una declaración contra el hecho de beber vino. La redacción de Lucas establece un paralelismo entre «beber vino» y «comer la Pascua» o el cordero pascual (v. 16). Sobre la expresión *to genēma tēs ampelou* («el fruto de la vid») como referencia a las uvas (o al vino que procede de ellas), véase la traducción de los LXX de Dt 22,9; Is 32,12 (donde la expresión traduce el hebreo *gepen pōriyyā* [«vid fecunda»]). En *m. Ber.* 6,1, la expresión *pĕrî haggepen* («fruto de la vid») se emplea en la bendición que se pronuncia sobre el vino. La combinación del verbo *pinein* («beber») con las preposiciones *apo* o *ek* («de»; cf. Mc 14,25) se encuentra también en los LXX (cf. Gn 9,21; Eclo 26,12); probablemente traduce el significado partitivo de la partícula hebrea o aramea *min*. La expresión más común tanto en griego como en las lenguas semíticas es: «beber vino (o agua) de una copa (o de un río)». Cf. Ex 7,18-21; 1 Re 17,4.6. Cf., igualmente, Jn 4,13.14; Ap 14,10; 18,3.

Hasta que llegue el Reino de Dios

Éste es otro modo de expresar el cumplimiento escatológico de la cena de Pascua en el Reino de Dios. Cf. v. 16. Sobre la «llegada» del Reino, véanse las notas exegéticas a Lc 11,2; 17,20.

v. 19. *Cogió un trozo de pan*

O también, una «hogaza». Referencia al pan que se tomaba al comienzo de la comida propiamente dicha. Véase J. Jeremias, *Eucharistic Words*, 87. La frase participial *labōn arton* («habiendo cogido un pan») está tomada de Mc 14,22. El verbo *lambanein* («coger», «tomar») es el primero de los cuatro verbos con los que se describe la acción de Jesús. J. Wellhausen («Arton eklasen, Mc 14,22», ZNW 7 [1906] 182) argumentaba en su tiempo que *artos* tiene que referirse al pan normal, es decir, con levadura, de modo que la última cena de Jesús no pudo haber sido una celebración pascual (véase igualmente J. M. Creed, *The Gospel*, 264-265). Pero esa interpretación fue ya cuestionada por G. Beer (*Die Mischna II / 3: Pesachim* [Giessen 1912] 96) y por otros comentaristas. El hecho de que *artos* pueda significar también «pan ázimo» se prueba por la traducción de los LXX de Ex 29,2 (en hebreo: *leḥem maṣṣôt*); Lv 2,4; 8,26; Nm 6,19. Cf. Filón, *De Spec.Leg.* 2, 28 § 158; Flavio Josefo, *Ant.* 3, 6,6 § 142. Para ulteriores precisiones, véase H. Balz, EWNT 1, 383-386; J. Jeremias, *Eucharistic Words*, 62-65.

Después de dar gracias

Si es verdad que la redacción de Lucas sigue aquí el texto de Mc 14,22, se ha sustituido el participio *eulogēsas* («después de alabar», o «bendecir» [a Dios, o el pan]) por el participio *eucharistēsas* («después de dar gracias»), en paralelismo con el v. 17. Sin embargo, *eucharistēsas* también aparece en 1 Cor 11,24; de modo que es posible que ya estuviera en «L». En la versión de los LXX, el verbo *eulogein* traduce, por lo general, el hebreo *brk*, y sólo en contadas ocasiones el hiphil de *ydy* (por ejemplo, en Is 12,1; 38,19), que en ese caso significaría «dar gracias». Eso demuestra, por lo menos, el parentesco entre *eulogēsas* y *eucharistēsas*. Sobre la connotación de «dar gracias», véase la nota exegética al v. 17.

Lo partió y se lo dio

Jesús parte la hogaza para repartirla. La secuencia de verbos está tomada de Mc 14,22; pero obsérvese que en 1 Cor 11,24, Pablo dice: «partió y dijo». No cabe duda que esos verbos formaban parte de una fórmula tradicional (probablemente, litúrgica) con cuatro elementos verbales. De esa fórmula, el propio evangelista derivará más tarde la expresión «fracción del pan» (cf. Lc 24,35; Hch 2,42; 20,7.11). En el Nuevo Testamento, el verbo *klan* («partir», «dividir») se emplea sólo en contexto de partir el pan en una comida. Cf. Lc 24,30; Hch 2,46; 20,7.11; 27,35; 1 Cor 10,16; 11,24; cf., igualmente, Mc 8,6.19;

14,22; Mt 14,19; 15,36; 26,26. El *paterfamilias* comparte el pan con los demás comensales, mostrando así su vinculación con ellos.

Esto es mi cuerpo

La frase *touto estin to sōma mou* está tomada literalmente de Mc 14,22b (como también ocurre en Mt 26,26c); compárese con 1 Cor 11,24, aunque el orden de las palabras es aquí diferente. Igual que, durante la celebración de la Pascua, el *paterfamilias* interpretaba el pan ázimo con una referencia a Dt 16,3 (*leḥem ʿōnî* [«el pan de aflicción»]), Jesús interpreta ahora ese pan de la nueva cena de Pascua, identificándolo con su propio cuerpo, es decir, consigo mismo. Jesús ofrece a sus compañeros de celebración no sólo pan, sino su propia persona. Es probable que el término griego *sōma* deba entenderse no sólo en sentido de «cuerpo», sino con el significado de «persona» («yo mismo»), como también sucede en otros pasajes del Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 9,27; 13,3; Rom 12,1; Flp 1,20), e incluso en griego clásico y helenístico (véase Esquines, *Orat.* 2. 58; Jenofonte, *Anab.* 1. 9,12; Apiano, *Hist. Rom.* 11. 7,41; cf. MM 621). R. Bultmann capta bien ese matiz cuando escribe: «el hombre no tiene *sōma*, sino que "es" *sōma*» (*Theology* 1, 194).

En el griego de los LXX, *sōma* traduce una gran variedad de términos hebreos, aunque el más frecuente es *bāśār* («carne»). En hebreo rabínico, medieval y moderno, el término para significar «cuerpo» es *gûp* o, en femenino, *gûpā*, mientras que en hebreo bíblico, el término sólo aparece en 1 Cr 10,12, pero en el sentido de «cadáver». Aunque G. Dalman (*Jesus—Jeshua*, 142) sugiere que ése es el término que empleó Jesús, no parece probable que fuera así. Véase I. H. Marshall, *Luke*, 802. La influencia del pensamiento filosófico griego pudo haber contribuido a una evolución semántica de *gûp* que, de «cadáver», pasó a significar «cuerpo» (incluso, «cuerpo vivo»). Pero no hay datos suficientes para ratificar que la evolución ya se hubiera producido en tiempos de Jesús. En el hebreo del Antiguo Testamento, el término *bāśār* («carne») poseía la connotación no sólo de «cuerpo» (cf. Ez 11,19; 36,26; Sal 63,2; Job 4,15), sino también de «persona» (cf. Nm 16,22; 27,16; Is 40,5-6; Sal 145,21). Cf. Lc 3,6, donde *pasa sarx* (literalmente: «toda carne», es decir, «toda la humanidad») traduce el hebreo *kol bāśār* de Is 40,5.

Hacia finales del período precristiano del judaísmo palestinense, la expresión «carne y sangre» se emplea para designar la unidad, o la persona, humana (cf. Eclo 14,18; 17,31; 1 Hen 15,4; véase Filón, *Rer. Div.* 11 § 57; Gál 1,16; Mt 16,17; 1 Cor 15,50; Heb 2,14; también Ez 39,17). Pues bien, ¿será ése el contexto en el que se inscribe la distinción entre pan = cuerpo, y vino = sangre, en el sentido en que lo emplea Jesús en los vv. 19 y 20? Para una reflexión ulterior, véase J. Jeremias, *Eucharistic Words*, 198-201; J. Bonsirven, «Hoc est corpus meum: Recherches sur l'original araméen», 205-219; X. Léon-Dufour, «Prenez!», 225-227.

Desde un punto de vista puramente filológico, es imposible decidir si hay que entender el verbo *estin* en el sentido de «es realmente», «es idéntico», que es como parece entenderse en Lc 3,22; 4,34; 6,5; Mt 3,17; 10,2; 13,55; 14,2, o en el sentido de «es simbólica o espiritualmente», «significa», como al parecer se entiende en Jn 10,7-11; 11,25; 15,1; 1 Cor 10,4; Gál 4,24. El pasaje interpretativo de Pablo en 1 Cor 11,26-29 fue la base de una primitiva interpretación cristiana del verbo en sentido realista, un sentido que no se puso en duda hasta la Edad Media (Berengario de Tours, en el siglo XI), pero que fue ratificado por la tradición de la Iglesia en el Concilio de Trento (DS 1636, 1651). Si durante la última cena, el Jesús histórico se hubiera expresado en arameo o en hebreo, no habría utilizado ningún verbo, porque en esas lenguas, la yuxtaposición de sujeto y predicado basta para expresar el tiempo presente del verbo «ser»: *dēn biśrî* («esto, mi carne»). Sin embargo, también se podría añadir como cópula el pronombre de tercera persona del singular, sin que cambiara el sentido: *dēn biśrî hû'* (literalmente: «esto, mi carne ella», es decir, «esto es mi carne/mi cuerpo»).

Que se entrega por vosotros

También se podría traducir, literalmente: «que va a ser entregado por vosotros, [en favor vuestro]», porque el participio de presente, tanto aquí como en el v. 20, se debe entender en sentido de «acción relativamente futura» es decir, «que va a ser entregado». Véase BDF § 339,2b; ZBG § 282-283. Esta frase participial no se encuentra en los textos paralelos de Marcos y de Mateo; pero en 1 Cor 11,24 aparece una forma más simple: *to hyper hymōn* (literalmente, «que [es] por vosotros»). La redacción de Lucas añade el participio *didómenon* («dado», «entregado»). Por su parte, algunos códices de 1 Cor (א², C³, D², F, G, Ψ, y la tradición textual «koiné») añaden el participio *klōmenon* («partido», «dividido»), una adición que, aunque diferente del participio que añade Lucas, le sirve de ratificación. Es difícil determinar cuál de las dos formas, la de Lucas o la de Pablo, es la más primitiva.

El primer problema que plantea la expresión consiste en determinar el antecedente al que deben referirse el artículo *to* y el participio *didomenon*: ¿es el pronombre demostrativo *touto* («esto»), o sea, este trozo de pan, o más bien *to sōma mou* («mi cuerpo»)? La referencia a un demostrativo antecedente es perfectamente posible. Véase R. Kühner y B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache: Satzlehre* (Hannover ⁴1955) 1. 658-659. Pero el referente más obvio es «mi cuerpo», porque el pronombre demostrativo *touto* ya se ha utilizado, precisamente en neutro, para concordar con el predicado neutro *sōma* y no con el masculino *artos* (véase BDF § 132, 1), mientras que el participio con artículo se ha empleado como equivalente a una oración relativa (BDF § 412).

El segundo problema se refiere al significado del verbo *didonai* («dar»). En otros pasajes aparece con la connotación de «presentar como ofrenda», «ofrecer en sacrificio», incluso «entregar a la muerte». Cf. Lc 2,24; cf. también Mc 10,45; Gál 1,4; 2 Cor 8,5;Jn 6,51; 1 Tim 2,6; Tit 2,14; 1 Mac 2,50; 6,44. Véase Tucídides, *Hist.* 2, 43,2 (¡con *sōmata*!); Ignacio de Antioquía, *Smyr.* 4,2. Para más detalles, véase BAGD 193; W. Popke, EWNT 1, 774-775. Ése parece ser el sentido en el que habrá que entenderlo aquí.

Sea cual sea la solución que se dé a estos dos problemas, el aspecto de «ofrecer por otros», que implica la expresión, es inconfundible. El carácter sustitutivo de la entrega de su propia persona responde, sin duda, a la intención del Jesús que, en la redacción de Lucas, reinterpreta la antigua oblación de Pascua. Y esa entrega implica el significado soteriológico de su vida y de su muerte. Sobre el sentido sustitutorio de la preposición *hyper*, véase Flavio Josefo, *Ant.* 13, 1,1 § 6 (*apothnēskein hyper autōn* [«morir por ellos»]); *Bell.* 2, 10,5 § 201 (*hyper tosoutōn hetoimōs epidōsō tēn emautou psychēn* [«en favor de tantos, estoy dispuesto a dar mi propia vida»]). Cf. Eclo 29,15; Rom 5,6; 8,32; 2 Mac 7,9; 8,21; 4 Mac 1,9.10; Jn 11,50; 1 cor 15,3.29; 2 Cor 5,14; 1 Pe 2,21. Para ulteriores reflexiones, véase E. H. Blakeney, «"Hyper" with the Genitive in N. T.»: ExpTim 55 (1943-1944) 306; X. Léon-Dufour, «Penez!», 227-230. Este aspecto sustitutorio de la vida y muerte de Jesús se afirma aquí sin conexión alguna con el tema del Siervo de Yahvé, que aparecerá más adelante, aunque en sentido diferente. Sobre la relación de esta frase con la muerte de Jesús, en los escritos de Lucas, véase el comentario general a Lc 23,44-49 (p. 513).

Haced lo mismo en memoria mía

Este mandato de recordar la acción de Jesús no se encuentra en los textos paralelos de Marcos y de Mateo, pero sí aparece en 1 Cor 11,24c, donde incluso se repite después de la bendición de la copa. Tanto Pablo como Lucas heredaron el término *anamnēsis* de la tradición primitiva. *Touto poieite* es una reinterpretación de la *anamnēsis* que pretendía ser la propia celebración de la Pascua. Este recuerdo se explica con mayor amplitud en la referencia paulina a la celebración de la cena del Señor, en 1 Cor 11,20.26. No se trata de un mero recuerdo de Jesús, sino de una auténtica «re-presentación», un volver a hacer presente su persona y sus acciones durante la última cena, en presencia de sus apóstoles. A. Plummer lo glosa de esta manera: «Haced esto continuamente para tenerme siempre presente» (*The Gospel*, 498). Querer interpretar el verbo *poiein* («hacer») en sentido sacrificial es forzar indebidamente el propio tenor del texto (*ibíd.*, 497).

No cabe duda de que la instrucción es de origen anterior a Lucas e incluso anterior a Pablo, aunque procede de una tradición litúrgica distinta de la que representan los relatos de Marcos y Mateo. Es posible que, en un princi-

pio, cuando la celebración aún se regía por rúbricas muy concretas, esta instrucción no formara parte de la tradición litúrgica. Pero con el tiempo, la rúbrica se incorporó a la fórmula de la recitación; y de ahí la heredaron, aunque de manera independiente, tanto Pablo como Lucas. Para ulteriores reflexiones, véase P. Benoit, «Le récit», 386.

La instrucción parece encerrar un cierto matiz de «testamento», a modo de recomendación o encargo de despedida. Pablo la interpreta como recuerdo de «la muerte del Señor» (1 Cor 11,26). Sobre posibles paralelos helenísticos, véase H. Lietzmann, *An die Korinther I-II* (HNT 9; Tübingen [5]1969) 58, 186. Esos paralelos ofrecen un buen contexto para interpretar la instrucción, pero no por eso habrá que aceptar sin más todas las cuestionables analogías y conclusiones que saca Lietzmann. También J. Jeremias (*Eucharistic Words*, 244-246) señala algunas fórmulas de recuerdo procedentes de Palestina; pero sin duda va demasiado lejos cuando intenta establecer el significado de la instrucción como equivalente a: «Que Dios se acuerde de mí», atribuyéndoselo al Mesías (*ibíd.*, 252). La ausencia de esa instrucción en los relatos de Marcos y de Mateo indujo a A. Schweitzer a proponer una interpretación escatológica de la última cena y de la cena del Señor. Véase J. Reumann, «The Last», 23; cf. Ex 3,15e, y las interpretaciones targúmicas de ese texto.

(La posterior tradición cristiana interpretó esa instrucción en otro sentido, con referencia al sacramento del Orden. Véase Tomás de Aquino, *Summa theologica*, Supp. 37, 5 ad 2; y Concilio de Trento, sesión XXII [DS 1740, 1752].)

v. 20. *Y después de cenar, hizo igual con la copa*

Referencia a la «copa de bendición» (cf. 1 Cor 10,26), la tercera copa, sobre la que se pronunciaba la bendición. El texto de 1 Cor 11,25 recoge las mismas palabras, aunque en orden ligeramente distinto. Véase L. Goppelt, TDNT 6, 154-156; I. H. Marshall, *Luke*, 805. A propósito de la triple bendición que se pronunciaba sobre una comida, véase Jub 22,6-9.

Esta copa es la Nueva Alianza sellada con mi sangre

En la formulación de Lucas se identifica la copa con la Nueva Alianza, mientras que en Mc 14,24 se identifica directamente con la sangre: «Esto [la copa, o su contenido] es mi sangre, la sangre de la alianza». Aunque el texto de Marcos está más próximo a Ex 24,8, no por eso la redacción de Lucas ha abandonado «el lenguaje sacrificial» de la recensión de Marcos, a pesar de lo que afirman J. M. Creed, *The Gospel*, 265, y G. B. Caird, *Gospel of St Luke*, 238. La formulación de Lucas es menos directa en lo tocante a la identificación, pero prácticamente coincide con la de 1 Cor 11,25b.

La «Nueva Alianza» implica una alusión a Jr 31,31, la promesa que hizo Yahvé de establecer un pacto con «la casa de Israel y la casa de Judá», expresión que tomaron los esenios de Qumrán para describir su propia comunidad (CD 6,19; 1QpHab 2,4-6). Esta «Nueva Alianza» es un reflejo de la «antigua alianza» (véase 2 Cor 3,14) que Yahvé estableció con el pueblo de Israel en el monte Sinaí, cuando Moisés tomó la sangre de doce novillos sacrificados y con la mitad de ella roció al pueblo y con la otra mitad el altar, como señal del pacto: «Ésta es la sangre de la alianza que el Señor hace con vosotros» (Ex 24,8). En su «nueva» forma, la Alianza se establece «con mi sangre»; es decir, la sangre de Jesús es parte de *thysia sōtēriou* («sacrificio de salvación», según la traducción de Ex 24,5, en los LXX, o «sacrificio de comunión», según el texto masorético). Véase B. Cooke, «Synoptic Presentation of the Eucharist as Covenant Sacrifice»: TS 21 (1960) 1-44. Sobre el valor figurativo de la «copa», cf. Sal 116,13 (*kôs yĕšû'ôt* = «copa de salvación»).

Todavía habrá que tener en cuenta otra connotación de la «sangre» en el Antiguo Testamento, pues las palabras de Jesús sobre la copa, igual que sus palabras sobre el pan, implican que es su «vida» lo que está en juego. Según el texto de Lv 17,14: «La vida (*nepeš*) de toda carne es su sangre», y según Lv 17,11: «La vida de toda carne es la sangre, y yo os he dado la sangre para uso del altar, para expiar por vuestras vidas». De modo que la resonancia cultual de las palabras de Jesús es inequívoca. Véase O. Böcher, EWNT 1, 88-93; V. Taylor, *Mark*, 545. Véase A. Metzinger, «Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer mit besonderer Berücksichtigung von Lev 17:11»: Bib 21 (1940) 159-187, 247-272, 353-377.

Que se derrama por vosotros

O también, «que se va a derramar». Véase la nota exegética sobre la oración de participio en el v. 19. El texto de Mc 14,24 dice: «que se derrama por la multitud» (literalmente: «por muchos»), y el de Mt 26,27: «que se derrama por la multitud, para el perdón de los pecados». En 1 Cor 11,25 no existe esa frase participial. El texto de Marcos es el que parece más primitivo, mientras que el de Mateo es claramente un desarrollo posterior, quizá de origen litúrgico. Véase J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT 1; Ratisbona 1965) 361. La redacción de Lucas (o su fuente) restringe el ámbito de influencia del sacrificio sustitutorio, al cambiar la frase «por la multitud» en «por vosotros» (en concordancia con el final de la anterior frase de participio en el v. 19).

Una vez más, se puede preguntar por el antecedente de esa frase participial: ¿es *touto to potērion* («esta copa»), o *tō haimati mou* (dativo = «con / en mi sangre»)? K. Goetz («Das vorausweisende Demonstrativum in Lc 22.19,20 und I Cor 11.24»: ZNW 38 [1939] 189) insistía en que tiene que referirse al primero: «Difícilmente se puede entender en cualquier otro sentido que no

sea el de ofrenda o libación, según la costumbre del mundo antiguo; y así lo han interpretado casi todos los Padres de la Iglesia, tanto latinos como griegos». Sin embargo, esa connotación puede estar presente, incluso si se supone que el participio con artículo (y en nominativo) concuerda —en cuanto al sentido, aunque no en el caso gramatical— con *tō haimati mou.*

En el Antiguo Testamento, la expresión *haima ekchein* («derramar [la] sangre») es una manera de referirse a la muerte. Cf., por ejemplo, Gn 9,6; Ez 18,10; Is 59,7 (cf. Rom 3,15); cf. Lc 11,50. Muchos comentaristas piensan que la unión de esa expresión con «por vosotros/ por la multitud» implica una alusión al cuarto cántico del Siervo de Yahvé: «Porque expuso su vida [*napšô*] a la muerte y fue contado entre los pecadores; sin embargo, cargó con el pecado de muchos» (Is 53,12).

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 22,15-20

Bacon, B. W., «The Lukan Tradition of the Lord's Supper»: HTR 5 (1912) 322-348.

Bahr, G. J., «The Seder of Passover and the Eucharistic Words»: NovT 12 (1970) 181-202.

Beck, N. A., «The Last Supper as an Efficacious Symbolic Act»: JBL 89 (1970) 192-198.

Benoit, P., «The Accounts of the Institution and What They Imply», en J. Delorme (ed.), *The Eucharist in the New Testament*, 71-101.

Black, M., «The "Fulfilment" in the Kingdom of God»: ExpTim 57 (1945-1946) 25-26.

Blakiston, H. E. D., «The Lucan Account of the Institution of the Lord's Supper»: JTS 4 (1902-1903) 548-555.

Bonsirven, J., «*Hoc est corpus meum*: Recherches sur l'original araméen»: Bib 29 (1948) 205-219.

Bornkamm, G., *Jesus of Nazareth* (Harper & Row, New York 1960) 160-162.

Box, G. H., «The Jewish Antecedents of the Eucharist»: JTS 3 (1901-1902) 357-369.

—, «St Luke xxii 15,16»: JTS 10 (1908-1909) 106-107.

Burkitt, F. C., y A. E. Brooke, «St Luke xxii 15,16: What Is the General Meaning?»: JTS 9 (1907-1908) 569-572.

Christie, W. M., «Did Christ Eat the Passover with His Disciples? or, The Synoptics *versus* John's Gospel»: ExpTim 43 (1931-1932) 515-519.

Cohn-Sherbok, D., «A Jewish Note on *to potērion tēs eulogias*»: NTS 27 (1980-1981) 704-709.

Cullmann, O., «La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif»: RHPR 16 (1936) 1-22.

—, y Leenhardt, F. J., *Essays on the Last Supper* (Ecumenical Studies in Worship 1, Lutterworth, London 1958).
Feneberg, R., *Christliche Passafeier und Abendmahl: Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte* (SANT 27, Kösel, München 1971).
Flusser, D., «The Last Supper and the Essenes»: Immanuel 2 (1973) 23-27.
Fuller, R. H., «The Double Origin of the Eucharist»: BR 8 (1963) 60-72.
Goetz, K. W., «Zur Lösung der Abendmahlsfrage»: TSK 108 (1937) 81-107.
Hahn, F., «Die alttestamentliche Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung»: EvT 27 (1967) 337-374.
—, «Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls»: EvT 35 (1975) 553-563.
Higgins, A. J. B., «The Origins of the Eucharist»: NTS 1 (1954-1955) 200-209.
Holtzmann, O., «Zu Lukas 22,20»: ZNW 3 (1902) 359.
Jeremias, J., *Eucharistic Words.*
—, *New Testament Theology,* 288-292.
—, «This is My Body...»: ExpTim 83 (1972) 196-203.
—, «Zur Exegese der Abendmahlsworte Jesu»: EvT 7 (1947-1948) 60-63.
Kaestli, J.-D., *L'Eschatologie*, 58-59.
Kertelge, K., «Die soteriologischen Aussagen in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung und ihre Beziehung zum geschichtlichen Jesus»: TTZ 81 (1972) 193-202.
Kilmartin, E. J., *The Eucharist in the Primitive Church* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1965).
Kosmala, H., «Das tut zu meinem Gedächtnis»: NovT 4 (1960-1961) 81-94.
Kuhn, K.-G., «The Lord's Supper and the Communal meal at Qumran», K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament* (Harper & Row, New York 1957) 65-93.
Lambert, J. C., «The Passover and the Lord's Supper»: JTS 4 (1902-1903) 184-193.
Léon-Dufour, X., «"Faites ceci en mémoire de moi": Luc 22,19-I Corinthien 11,25»: Christus 24 (1977) 200-208.
—, «Jésus devant sa mort à la lumière des textes del'institution eucharistique et des discours d'adieu», en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines*, 141-168.
—, «Das letzte Mahl Jesu und die testamentarische Tradition nach Lk 22»: ZKT 103 (1981) 33-55.
—, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau testament* (Parole de Dieu, Editions du Seuil, Paris 1982) 266-284.
—, «"Prenez! ceci est mon corps pour vous"»: NTR 104 (1982) 223-240.
Lohmeyer, E., «Von urchristlichen Abendmahl»: TRu ns 9 (1937) 168-227; 10 (1938) 81-99.

Marxsen, W., *The Beginnings of Christology: Together with the Lord's Supper* (Fortress, Philadelphia 1979) 87-122.
Merklein, H., «Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen»: BZ 21 (1977) 88-101, 235-244.
Monks, G. G., «The Lucan Account of the Last Supper»: JBL 44 (1925) 228-260.
Nestle, E., «Zu Lukas 22,20»: ZNW 3 (1902) 252.
—, «Zu Lc 22,20»: ZNW 7 (1906) 256-257.
Pesch, R., «The Last Supper and Jesus' Understanding of His Death»: Bible Bhashyam 3 (1977) 58-75.
—, *Wie Jesus das Abendmahl hielt: Der Grund der Eucharistie* (Herder, Freiburg im B. 1977).
Porporato, F. X., «*Hoc facite in meam commemorationem*: Lc 22,19; 1Cor 11,24.25»: VD 13 (1933) 264-270.
Reumann, J., «The Last and the Lord's Supper»: Lutheran Theological Seminary Bulletin 62 (1982) 17-39.
Richarson, R. D., «The Place of Luke in the Eucharistic Tradition»: SE I, TU 73 (Akademie, Berlin 1959) 663-675.
Roloff, J., «Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesus (Mk x.45 und Lk xxi.27)»: NTS 19 (1972-1973) 38-64.
Schenke, L., *Studien*, 286-347.
Schürmann, H., «Abendmahl, letzes A. Jesu»: LTK 1 (1957) 26-31.
—, «Der Abendmahlsbericht Lk 22,7-38» (véase p. 312).
—, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (NTAbh 20/4, Aschendorff, Münster in W. 1955).
—, «Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier»: MTZ 6 (1955) 107-131; reeditado en *Ursprung und Gestalt*, 77-99.
—, «Die Semistismen im Einsetzungsbericht bei Markus und bei Lukas»: ZKT 73, 72-77.
Schweitzer, A., *The Problem of the Lord's Supper according to the Scholarly Research of the Nineteenth Century and the Historical Accounts, Volume I: The Lord's Supper in Relationship to the Life of Jesus and the History of the Early Church* (J. Reumann, Mercer University, Macon, GA 1982).
Schweizer, E., «Abendmahl»: RGG 1, 10-21; traducido: *The Lord's Supper according to the New Testament* (FBBS 18, Fortress, Philadelphia 1967).
—, «Das Herrenmahl im Neuen Testament»: TLZ 79 (1954) 577-592.
—, «Reviews of H. Schürmann»: TLZ 80 (1955) 156-157: TLZ 81 (1956) 217-219.
Smith, M. A., «The Lukan Last Supper Narrative», *SE VI* (TU 112, Akademie, Berlin 1973) 502-509.
Sparks, H. F. D., «St. Luke's Transpositions»: NTS 3 (1956-1957) 219-223.

Sykes, M. H., «The Eucharist as "Anamnesis"»: ExpTim 71 (1959-1960) 115-118.
Vööbus, A., *The Prelude to the Lukan Passion Narrative* (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 17, ETSE, Stockholm 1968).
Wanke, J., *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte* (Erfurter theologische Schriften 8, St. Benno, Leipzig 1973).
Ziesler, J. A., «The Vow of Abstinence: A Note on Mark 15,25 and Parallels»: Colloquium 5 (1972) 12-14.
—, «The Vow of Abstinence Again»: Colloquium 6 (1973) 49-50.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL PROBLEMA DE CRÍTICA TEXTUAL EN Lc 22,19cd-20

Aland, K., «Die Bedeutung des P^{75} für den text des Neuen Testaments: Ein Beitrag zur Frage der "Western Non-Interpolations"», en *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes* (AzNTT 2, de Gruyter, Berlin 1967) 155-172, especialmente 160, 154-165.
Bate, H. N., «"The Shorter Text" of St Luke xxii 15-20»: JTS 28 (1927) 362-368.
Benoit, P., «Luc xxii, 19b-20»: JTS 49 (1948) 145-147.
—, «Le récit de la cène dans Lc xxii, 15-20: Étude de critique textuelle et littéraire»: RB 48 (1939) 357-393; reeditado en *Exégèse et théologie*, 1, 163-209.
Burkitt, F. C., «On Luke xxii 17-20»: JTS 28 (1926-1927) 178-181.
Cooper, J. C., «The Problem of the Text in Luke 22:19-20»: LQ 14 (1962) 39-48.
Eagar, A. R., «St. Luke's Account of the Last Supper: A Critical Note on the Second Sacrament»: Expositor 7/5 (1908) 252-262, 343-361.
Fitzmyer, J. A., «Papyrus Bodmer XIV: Some Features of Our Oldest Text of Luke»: CBQ 24 (1962) 170-179, especialmente 177.
Geerlings, J., *Family 13-The Ferrar Group: The Text according to Luke* (Studies and Documents 20, University of Utah, Salt Lake City UT 1961).
Hahn, F., «Die alttestamentliche Motive», 342.
Jeremias, J., *Eucharistic Words*, 139-159.
Kenyon, F. G., y S. C. E. Legg, «The Textual Data», R. Dunkerley, *The Ministry and the Sacraments* (Student Christian Movement, London 1937) 271-286, especialmente 285-286.
Kilpatrick, G. D., «Luke xxii. 19b-20»: JTS 47 (1946) 49-56.
Metzger, B. M., *TCGNT*, 173-177

Parker, P., «Three Variant Readings in Luke-Acts»: JBL 83 (1964) 165-170, especialmente 165-167.
Porporato, F. X., «De lucana pericopa 22,19b-20»: VD 13 (1933) 114-122.
Rese, M., «Zur Problematik von Kurz- und Langtext in Luk xxii. 17ff.»: NTS 22 (1975-1976) 15-31.
Schäfer, K. T., «Zur Textgeschichte von Lk 22,19b-20»: Bib 33 (1952) 237-239.
Schürmann, H., «Lk 22,19[b]-20 als ursprüngliche Textüberlieferung»: Bib 32 (1951) 364-392, 522-541; reeditado: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 159-192.
—, «Lk 22,42a das älteste Zeugnis für Lk 22,20»: MTZ 3 (1952) 185-188; reeditado: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 193-197.
Snodgrass, K., «"Western Non-Interpolations"»: JBL 91 (1972) 369-379.
Throckmorton, B. H., «The Longer Reading of Luke 22:19b-20»: ATR 30 (1948) 55-56.
Vööbus, A., «A New Approach to the Problem of the Shorter and Longer Text in Luke»: NTS 15 (1968-1969) 457-463.
Westcott, B. F., y F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek*, 2, 63-64 (Apéndice).

149. JESÚS PREDICE LA TRAICIÓN DE JUDAS (22,21-23)

22 [21] Ahora que, mirad, la mano del que me entrega está en la mesa, a mi lado. [22] Porque el Hijo del hombre se va, según lo establecido. Sólo que, ¡ay de ese hombre que lo entrega!

[23] Ellos empezaron a preguntarse unos a otros quién de ellos podría ser el que iba a hacer aquello.

COMENTARIO GENERAL

La narración de la última cena continúa con las palabras que Jesús dirige a sus apóstoles después de cenar. En contraste con la presentación de Marcos, según la cual la cena se termina con el canto de los himnos litúrgicos y a continuación se sale hacia el monte de los Olivos, la redacción de Lucas pone en labios de Jesús un discurso a sus comensales (Lc 22,21-38). Entre los tres evangelistas sinópticos, Lucas es el único que transmite un discurso de Jesús después de la cena de Pascua; pero en eso coincide con la tradición del evangelio según Juan, en el que Jesús, en idénticas circunstancias, pronuncia un largo discurso de despedida de los suyos (Jn 14-17). El carácter repetitivo de este discurso que se recoge en el evangelio según Juan ha dado pie a una especulación sobre su posible origen en una combinación de tradiciones independientes que conservaban las palabras de Jesús en dicha ocasión. Para más detalles, véase R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 582-597. No cabe duda que la presentación de Lucas es tributaria de diversas tradiciones sobre ese discurso, que circulaban de manera independiente en la comunidad primitiva. Pero los dos discursos son tan distintos que lo más que se puede postular es una cierta semejanza —desde luego, muy superficial— entre ambos. Sólo en la primera parte del discurso según Lucas (vv. 21-23) se puede encontrar una pequeña coincidencia con la presentación de Juan. Ahora bien, ese detalle se recoge en Jn 13,26, es

decir, en el marco narrativo, y antes de que empiece el discurso propiamente dicho. Por otro lado, mientras que en la narración de Juan el discurso es un buen ejemplo del género literario «discurso de despedida», que se suele atribuir a algún personaje famoso antes de su muerte, en la redacción de Lucas no hay indicios de esa característica. Véase el análisis minucioso, tanto del género literario como de su aplicación al evangelio según Juan, que ofrece R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 598-601.

En la redacción de Lucas, el discurso consta de cuatro secciones, no precisamente bien estructuradas: 1) anuncio de la traición (vv. 21-23); 2) reflexiones sobre la función de los discípulos y su situación en el Reino (vv. 24-30); 3) predicción de las negaciones de Pedro (vv. 31-34); y 4) cuestión de las dos espadas (vv. 35-38). Los temas no están estrechamente relacionados, aparte de que reflejan claramente su carácter de composición (o yuxtaposición) artificial. El gran problema radica, precisamente, en esa falta de cohesión entre las partes. De hecho, algunos comentaristas (por ejemplo, G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 444) no consideran los vv. 21-24 como parte del discurso, ya que el v. 24, dado su carácter narrativo, parece más bien una introducción al discurso propiamente dicho. Pero habrá que tener en cuenta el carácter peculiar de esos versículos tanto por su paralelismo con Mc 14,18-21 como por los motivos que llevaron al evangelista a transponerlos. Más adelante se abordará expresamente ese problema.

El carácter de amalgama que se percibe en esta parte del relato de la pasión según Lucas se puede explicar por los indicios siguientes: los vv. 21-23 parecen ser o una reformulación redaccional del texto de Mc 14,18-21, o un paralelo a esos mismos versículos, derivados de otra fuente. Los vv. 24-30 reflejan una composición de elementos: el v. 24 es de clara composición lucana; los vv. 25-26 presentan retoques de redacción de Mc 10,42-45; el v. 27 parece proceder de «L», y parte de los vv. 28-30 dan la impresión de estar tomados de «Q». Por otro lado, los vv. 31-34 muestran huellas de una aglutinación de elementos: los vv. 31-32 proceden de «L»; y los vv. 33-34 presentan retoques de redacción de Mc 14,29-30. Finalmente, los vv. 35-38 proceden probablemente de «L». Para un análisis detallado, véanse pp. 354s, 366s, 379s.

Aunque H. Schürmann (*Abschiedsrede*, 139-142) se inclina por la amalgama de esos elementos en época anterior a Lucas, parece mucho más probable que fuera el propio evangelista el que aglutinó esos elementos de Mc 14 con otros procedentes de diversos pasajes de Mc, o con materiales derivados de «L» y de «Q». Se percibe aquí una utiliza-

ción de elementos que los demás evangelistas sinópticos sitúan en otras partes del ministerio público de Jesús y que Lucas introduce en el discurso de la última cena. El «trabajo de redacción de Lucas»» es manifiesto (véase HST 280).

Sobre el problema planteado por la predicción de Jesús de que uno de sus discípulos lo iba a traicionar (Lc 22,21-23) y sobre su relación con los otros sinópticos se han propuesto diferentes soluciones. F. Rehkopf (*Sonderquelle*, 7-30) aboga por la utilización de una forma procedente de «L». Por su parte, V. Taylor (*Passion Narrative*, 59-61) concluye que «la narración deriva de una fuente distinta de "Mc", aunque es probable que el v. 22 sea una inserción inspirada en Marcos». Es más, Taylor llega incluso a pensar que se trata de un relato anterior a las narraciones de Marcos, de Mateo y de Juan. Pero sin duda es más fidedigna la opinión de J. M. Creed (*The Gospel*, 266-267), que considera los vv. 21-23 como «una versión abreviada» de Mc 14,17-21. Las diferencias que se pueden observar entre Mc 14,22 y Lc 22,21-22 se deben al trabajo redaccional de Lucas (véanse las notas exegéticas a estos versículos). El v. 23 podría ser composición del propio Lucas; pero entonces estaría relacionada (aunque ligeramente) con Jn 13,22-24. Para más detalles, véase H. Schürmann (*Abschiedsrede*, 3-21; J. Finegan (*Überlieferung*, 9-13).

Si es correcta nuestra opinión de que todos estos elementos se deben básicamente al trabajo de redacción de Lucas sobre el texto de Mc 14,18-21, habrá que suponer que todo obedece a un proceso de transposición (véase I, 129). En el evangelio según Marcos, el anuncio de la traición de Judas precede a la institución de «la cena del Señor» (véase una expansión del relato de Marcos en Mt 26,21-25). El empleo por parte de Lucas de una tradición anterior para introducir su propio relato de la institución (véanse pp. 316-317) es responsable, al menos en parte, de ese proceso de transposición. Pero no cabe duda que un motivo más importante debió de ser su decisión de incluir elementos de la tradición sobre un discurso pronunciado por Jesús durante su última cena. Entonces, ésa sería la razón para considerar la presentación lucana del discurso como una composición en cuatro partes, aunque se hayan intercalado un par de versículos narrativos (vv. 23 y 24). Obsérvese, de paso, que si se acepta la hipótesis de que el discurso de Jesús en el evangelio según Juan empieza en Jn 13,31, también ahí se detectan unas cuantas interrupciones narrativas (Jn 13,36; 14,8; 16,29; 17,1).

Al introducir en su relato el anuncio de la traición de Judas como parte del último discurso de Jesús, Lucas da mayor énfasis a la naturaleza de la ofensa. Aunque no se menciona expresamente a Judas —en los evangelios sinópticos sólo se hace así en Mt 26,25—, se supone que Judas no sólo estuvo presente en la última cena al lado de Jesús, sino que incluso participó, igual que los demás apóstoles, del pan y del vino reinterpretados por Jesús. El horror que sentía la primitiva comunidad cristiana ante la acción de Judas se percibe en la pregunta que los demás apóstoles se hacen unos a otros sobre quién podría ser el que iba a perpetrar una acción tan abominable.

No resulta difícil descubrir el significado de estos versículos. La declaración de Jesús no sólo manifiesta su conocimiento de que va a ser traicionado por uno de sus íntimos, una traición que lo llevará a la muerte, sino que subraya que esa acción va a venir de una persona de la que cabría esperar la mayor lealtad. De ahí que la transposición de Lucas agudice el contraste entre la participación de Judas en la última cena y la indignidad que estaba para cometer. No resulta fácil determinar hasta qué punto resuena aquí el lamento del Sal 41,10: «Incluso mi amigo, de quien yo me fiaba y que compartía mi pan, es el primero en traicionarme». El lector del evangelio según Lucas no dejará de percibir la angustia que debió de experimentar Jesús al tener que admitir que iba a ser entregado por «la mano» de uno que «estaba a su lado, en la misma mesa». Sin embargo, Jesús es consciente de que esa infidelidad está prevista en el plan del Padre; por eso, cuenta con la «traición» como parte del destino que le espera en cuanto Hijo del hombre. De ese modo, la primera parte del discurso de Jesús tiene una dimensión marcadamente parenética o exhortativa: participar en la cena del Señor no es garantía de que incluso un discípulo no lo vaya a traicionar.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, estos versículos conservan «dichos de Jesús», declaraciones proféticas sobre su destino, que está íntimamente relacionado con lo que la voluntad de Dios ha predeterminado sobre él.

NOTAS EXEGÉTICAS

22 v. 21. *Ahora que, mirad*

Lucas continúa su relato de la última cena de Jesús con la enfática conjunción adversativa *plēn* («pero», «ahora que»), seguida de la exclamación

idou («mirad», «he aquí que»). J. Jeremias (*Die Sprache*, 288) asegura que la utilización de *plēn* no es típica de Lucas; pero difícilmente puede tener razón. Véase I, 189 y la nota exegética a Lc 10,11. De todos modos, la conjunción implica un acusado contraste con el episodio precedente.

La mano del que me entrega

La redacción de Lucas abrevia el texto de Mc 14,18. El evangelista utiliza una sinécdoque al hablar de «la mano» del traidor que está a la mesa. Cf. 1 Sm 24,13-15. La primera frase de Mc 14,18 es aquí innecesaria, porque el evangelista ya ha presentado a Jesús y a los apóstoles celebrando la cena de Pascua.

Está en la mesa

Es probable que, en este contexto, el artículo definido tenga fuerza de demostrativo: «en esta mesa». La expresión aparecerá de nuevo en el v. 30, aunque con una connotación diferente. Todo forma parte del trabajo de redacción de Lucas.

A mi lado

Literalmente: «conmigo». Esta frase preposicional se omite en algunos códices (Dz, 063). Cf. Mc 14,18c.

v. 22. *El Hijo del hombre*

Véase la nota exegética a Lc 5,24. La expresión se emplea en sentido sustitutivo de la propia persona de Jesús, y procede de Mc 14,21.

Se va

La redacción de Lucas emplea aquí uno de sus verbos favoritos, *poreuetai*, en lugar de *hypagei* (cf. Mc 14,21), porque presenta a Jesús hablando sobre su persuasión personal de que se va acercando progresivamente a su propio destino. Véase la nota exegética a Lc 4,30.

Según lo establecido

El texto paralelo de Marcos dice que «el Hijo del hombre se va, como está escrito de él» (Mc 14,21). La frase que se emplea en el pasaje de Marcos, *kathōs gegraptai* («como está escrito») se encuentra también en otros pasajes

de la obra de Lucas (cf. Lc 2,23; Hch 7,42; 15,15); pero la redacción lucana introduce aquí una idea distinta, quizá porque en su fuente(«Mc») no se citaba expresamente ningún texto de la Escritura. Por eso, Lucas escribe: *kata to hōrismenon* («según lo [pre]establecido»), en referencia a Dios («pasiva teológica»; véase la nota exegética a Lc 5,20). Sobre la utilización del verbo *horizein*, cf. Hch 2,23; 10,42; 11,29; 17,26.31. En cuatro de estos pasajes se hace referencia a la voluntad de Dios. Con esa expresión, Lucas relaciona la traición de Judas con el plan de Dios en la historia de salvación, un designio que proporciona el contexto en el que se inscribe la necesidad de la pasión y muerte de Jesús. Cf. Lc 13,33. Véase K. L. Schmidt, TDNT 5, 452-453; G. Schneider, EWNT 2, 1300-1301.

Sólo que, ¡ay de ese hombre que lo entrega!

En lugar de la fórmula introductoria de Marcos, *ouai de* («pero, ¡ay de!»), Lucas emplea una vez más la enfática conjunción adversativa *plēn* («ahora que», «sólo que»), de la misma manera que introdujo los «ayes» en el texto de Lc 6,24; 17,1. Llama la atención el hecho de que J. Jeremias (*Die Sprache*, 288) atribuya esta frase a la tradición, y no a la redacción del propio evangelista.

El códice D y las antiguas versiones latinas omiten *anthrōpō* («[a ese] hombre»), pero los códices más representativos lo conservan. Es probable que se trate de una resonancia —y al mismo tiempo, de una contraposición— respecto a «el Hijo del hombre», que se acaba de mencionar.

La redacción de Lucas suprime la condena que pronuncia Jesús en Mc 14,21c: «¡Más le valdría a ese individuo no haber nacido!». Véase I, 167.

v. 23. *Ellos empezaron a preguntarse unos a otros*

El versículo se introduce con un simple *kai autoi*. Véase I, 202. En realidad, se trata de un retoque del texto de Mc 14,19, donde son los discípulos los que replican a Jesús; en la redacción de Lucas, los discípulos se preguntan unos a otros.

Quién de ellos podría ser el que iba a hacer aquello

La frase es un tanto abrupta, pero tiene rasgos claramente lucanos, como la introducción de una interrogativa indirecta con el acusativo neutro del artículo definido *to* y el empleo del optativo (véase I, 185).

En esa pregunta resuena el horror que experimentaba la comunidad primitiva ante el hecho de que Jesús fuera traicionado por uno de los suyos. Según la redacción de Lucas, hay que suponer que Judas estaba presente, pues

al lector no se le ha dicho nada sobre un posible abandono de la sala por parte de Judas. Véase el contraste con Mt 26,25 y Jn 13,26-30. La formulación de Lucas tiene evidentemente una tonalidad exhortativa. Véase el comentario general.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 22,21-23

Christensen, J., «Le fils de l'homme s'en va, ainsi qu'il est écrit de lui»: ST 10 (1956- 1957) 28-39.

La Verdiere, E. A., «A Discourse at the Last Supper»: TBT 71 (1974) 1540-1548.

Rehkopf, F., *Sonderquelle*, 7-30.

Schenke, L., *Studien*, 199-285.

Schürmann, H., *Abschiedsrede*, 3-21.

Taylor, V., *Passion Narrative*, 59-61.

150. LA FUNCIÓN DE LOS DISCÍPULOS Y SU SITUACIÓN EN EL REINO (22,24-30)

22 [24] Surgió además entre ellos una disputa sobre cuál de ellos debía ser considerado el más importante. [25] Pero Jesús les dijo:

—Los reyes de las naciones las dominan, y los que ejercen el poder se hacen llamar «bienhechores». [26] Pero entre vosotros no debe ser así. Al contrario, el más importante entre vosotros iguálese al más joven, y el que dirige iguálese al que sirve. [27] Porque, ¿quién es más importante, el que está a la mesa, o el que sirve? El que está a la mesa, ¿verdad? Pues yo estoy entre vosotros como el que sirve. [28] Vosotros os habéis mantenido a mi lado en mis pruebas, [29] y yo os confiero la realeza como mi Padre me la confirió a mí, [30] para que podáis comer y beber a mi mesa en mi reino, y os sentéis en tronos como jueces de las doce tribus de Israel.

COMENTARIO GENERAL

La segunda parte del discurso de la última cena, como lo relata el evangelio según Lucas, recoge los comentarios de Jesús con ocasión de una disputa que surgió entre sus apóstoles que estaban reclinados a la mesa con él y mostraban interés por saber quién de ellos era el más importante. A su propio comentario Jesús añade unas precisiones sobre el premio que les espera a los suyos (Lc 22,24-30).

Este episodio carece de paralelos en los otros dos relatos sinópticos de la última cena, pero el caso es que en esas narraciones ni siquiera hay discurso de Jesús. Algunos versículos de la redacción de Lucas (vv. 25-26) sí tienen paralelo en algún pasaje anterior del evangelio según Marcos (Mc 10,42-45 [cf. Mt 20,25-28]), y en algunos temas de los vv. 28-30 existe cierta resonancia de Mt 19,28. En consecuencia, este episodio del evangelio según Lucas es de carácter heterogéneo. Por una parte, en él aflora el interés del evangelista por introducir un

discurso en su narración de la última cena de Jesús; y por otra, la colocación de los temas en este momento del discurso se puede explicar por la relación de la disputa y de los respectivos comentarios de Jesús con el anuncio que acaba de hacer de la traición de uno de los suyos. Es decir, si ése es el abismo en el que puede caer uno de los discípulos elegidos y llamados por el Maestro, ¿quién es el más importante entre ellos? Ésta parece ser la lógica que preside la colocación de las diversas partes del discurso en la redacción de Lucas. La respuesta de Jesús pretende desviar el interés de los apóstoles de una cuestión tan banal. Pero las observaciones del Maestro sobre el tema de la disputa coinciden, en teoría, con el ejemplo que él les da en la última cena, concretamente en el evangelio según Juan. La mejor ilustración de la frase de Jesús: «Yo estoy entre vosotros como el que sirve» es el texto de Jn 13,3-16.

La primera pregunta que plantean estos versículos se centra en su carácter literario, es decir: ¿constituyen, o no, una unidad? Los vv. 25-27 conservan dichos de Jesús provocados por el comentario narrativo del evangelista sobre una disputa que surgió entre los apóstoles (v. 24). Los comentarios de Jesús son, en parte, críticos y, en parte, exhortativos. A continuación, en los vv. 28-30, se promete a los apóstoles la recompensa que les aguarda, una recompensa por su fidelidad a Jesús en las pruebas que él ha tenido que afrontar.

Los comentaristas estén divididos en cuanto a la interpretación de estos versículos. Unos detectan en el episodio dos bloques bien diferenciados: los vv. 24-27 y los vv. 28-30 (entre otros, M.-J. Lagrange, J. M. Creed, E. Lohmeyer, I. H. Marshall). Otros, en cambio, consideran los dos pasajes como una unidad (véase A. Plummer, V. Taylor, J. Schmid, J. Ernst, E. Schweizer, etc.). La unión de elementos en los vv. 24-30 es claramente posterior (véase el párrafo siguiente), y el peso de la exhortación se dirige, ante todo, a los jefes de la comunidad cristiana de los tiempos de Lucas. A los encargados de repetir el rito de la cena del Señor se les exhorta que no se muestren prepotentes con respecto a la comunidad, sino que se pongan a su servicio. Pero la redacción de Lucas no resuelve el problema del significado unitario de estos versículos. A favor de la unidad se puede aducir el vínculo que ofrecen los vv. 27c y 28, donde «vosotros» (vv. 16.18.19.20.26) se refiere a los apóstoles que están a la mesa con Jesús. Pero esta primera cuestión no tiene gran importancia.

Mucho más importante es el problema sobre la redacción o composición lucana del episodio. El v. 24, de carácter claramente narrati-

vo, que abre esta sección está redactado por el propio evangelista, aunque Lucas parece estar enterado de una tradición que hablaba de una disputa entre los discípulos de Jesús. El episodio comienza con la fórmula introductoria característica de Lucas *egeneto de* («y sucedió», «se produjo») y prosigue con una interrogativa indirecta introducida por *to*, acusativo neutro del artículo definido (cf. I, 185; véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 290). Por otra parte, el v. 25 se abre con una introducción narrativa tradicional (o sea, no lucana), a pesar de lo que piensa H. Schürmann (*Abschiedsrede*, 70); y el resto del versículo es una clara redacción de Mc 10,42bc. También el v. 26 es una forma retocada y abreviada de Mc 10,43-44; y la primera frase del versículo, que carece de verbos, es una abreviación de «Mc». En lugar del texto de Mc 10,45 —*la* importante declaración soteriológica de Jesús en el evangelio según Marcos—, la redacción de Lucas introduce el v. 27, una expresión de Jesús completamente distinta y quizá derivada de «L» (véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 290), en la que resuena la actuación humilde —incluso servil— de Jesús en Jn 13,15-16. En el v. 28, la expresión «os habéis mantenido a mi lado» es paralela a Mt 19,28c: «me habéis seguido», y la última parte del v. 30 está en claro paralelismo con la última parte de Mt 19,28, una expresión derivada de «Q», que E. Bammel («Das Ende») y S. Schulz consideran como el final del propio documento «Q». Sin embargo, se debate sobre qué evangelista ha conservado aquí la expresión más original de «Q». Cierto que la redacción de Lucas suprime el introductorio *amēn legō hymin* (véanse las notas exegéticas a Lc 9,27; 4,24), mientras que la mención del Hijo del hombre y de la «regeneración» (*palingenesia*) ha de atribuirse a la redacción de Mateo. El resultado es que la última parte del v. 30 conserva, sin género de duda, una forma de «Q» más original que la del texto paralelo del evangelio según Mateo (véase H. Schürmann, *Abschiedsrede*, 37-54, a pesar de HST 159 y E. Klostermann, *Lukasevangelium*, 209). Por su parte, la redacción de Lucas no sólo ha colocado estas palabras de Jesús en la última cena, sino que las ha adaptado a ese contexto mediante la adición de los vv. 29.30a, que podrían ser una composición personal de Lucas, o proceder de «L», como prefiere J. Schmid (*Evangelium nach Lukas*, 330). Se puede aceptar que la instrucción va dirigida a los jefes de la comunidad primitiva, como ya se ha dicho anteriormente; pero lo que no está claro, ni mucho menos, es que esas palabras tengan que atribuirse «incuestionablemente al Señor resucitado» (como piensa R. Bultmann, HST 158, que llega incluso a sostener que «tenemos aquí

una formulación que procede de la Iglesia primitiva, porque fue allí donde por primera vez se consideró a los Doce como jueces de Israel al final de los tiempos» [cf. II, 570-584]).

Con todo, este análisis del episodio no carece de problemas. De hecho, hay otro tipo de análisis que difiere del que aquí se propone. Por ejemplo, J. M. Creed (*The Gospel*, 267), que suele mostrar su escepticismo con respecto a la hipótesis de que Lucas dispuso de un relato continuo de la pasión que existía independientemente al margen del relato de Marcos, piensa que, en ese caso, «las diferencias tanto en el vocabulario como en las ideas confieren una cierta probabilidad a la hipótesis de que el relato de Lucas depende de una fuente distinta de "Mc"». En una línea semejante, V. Taylor (*Passion Narrative*, 61-64) atribuye los vv. 24-30 a «L». (Véase también T. W. Manson, *Sayings*, 337; B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 288). Es claro que el v. 27 procede de una fuente distinta de «Mc» (o sea, «L»); lo que ya no está tan claro es que las diferencias que aparecen en los vv. 25-26 deban explicarse sólo por la utilización de una fuente (véase J. Finegan, *Überlieferung*, 13-14). Por otro lado, I. H. Marshall (*Luke*, 811) está en lo cierto cuando observa el paralelismo estructural entre las formulaciones de Marcos y de Lucas; y eso sugiere una relación entre ambos. También se puede aceptar que el texto de Mt 19,28, con elementos paralelos a Lc 22,28.30, «se haya visto afectado por el contexto de Marcos», a la vez que «refleja la escenografía de Mt 25,31» (V. Taylor, *Passion Narrative*, 64). «El trabajo de redacción de Mateo» sobre «Q» es evidente. Pero estos datos no bastan para postular que los vv. 28.30 proceden en su totalidad de «L» (véase N. Perrin, *Rediscovering*, 17).

Lo más llamativo del trabajo escriturístico de Lucas sobre el texto de Mc 10,42-44 es la omisión de cualquier elemento que pueda considerarse equivalente a la afirmación soteriológica de Jesús: «El Hijo del hombre ha venido... para dar su vida en rescate por la multitud» (Mc 10,45: *dounai tēn psychēn lytron anti pollōn*), que cuadraría perfectamente en este contexto de la redacción de Lucas. Además de lo ya apuntado sobre este problema en el comentario general a Lc 18,35-43 (véase p. 43), se podría observar que quizá Lucas haya omitido ese final del dicho de Jesús que se recoge en la recensión de Marcos, por lo que el propio Jesús dijo en la última parte del v. 20, y que presupone el carácter original del texto largo en la narración lucana de la última cena. Los defensores del texto breve tendrán mayor dificultad para justificar la omisión de Mc 10,45. Pero eso podría degenerar en un círculo vicioso.

La omisión lucana de cualquier elemento que se asemeje a Mc 10,45, incluso en este pasaje, da lugar a nuevos problemas. Los que pretendan castigar a Lucas por su redacción de ese texto deberían recordar lo que escribía R. Bultmann (HST 93) a propósito de Mc 10,45: «En Mk 10 [45] se puede ver una conocida transformación dogmática, cuya forma original podría encontrarse en Lk 22[27]...». Más aún, Bultmann llega incluso a pretender que la adición sobre la vida de Jesús considerada como rescate de la humanidad es «una alteración que Mk 10 [45]... ha tomado de su fuente (Lk 22 [27])». «En última instancia, no cabe duda que Lk 22 [27] es el texto original, en contraste con Mk 10 [45], que ha elaborado su concepción de Jesús a partir de las teorías sobre la redención vigentes en el cristianismo helenístico» (*ibíd.*, 144). La opinión de Bultmann también ha tenido eco en otros comentaristas. Es el caso de E. Schweizer (*Good News according to Mark*, 219), que piensa que, si en la redacción lucana del discurso de Jesús en la última cena no hay nada parecido a lo que se expresa en Mc 10,45, se debe a que «el v. 45 es una explicación añadida por la comunidad». (Para nuevas reflexiones sobre este punto, véase E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 369.) Pues bien, si eso fuera así, ¿por qué habría que recriminar a Lucas su omisión de ese detalle soteriológico? Por mi parte, me inclino a aceptar la opinión de C. E. B. Cranfield (*Mark*, 342-343), que Mc 10,45 es realmente parte integrante de la tradición que luego cristalizó en el evangelio según Marcos. Para más detalles, véase R. Pesch, *Das Markusevangelium II. Teil* (HTKNT 2/2 [Friburgo de Brisgovia 1980] 164-165); V. Taylor, *Mark*, 445-446; S. H. T. Page, «The Authenticity of the Ransom Logion», en: *Gospel Perspectives* (ed. por R. T. France y D. Wenham) 1, 137-161.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, en los vv. 25-27 y 28-30 se conservan «dichos de Jesús» que, considerados respecto al introductorio v. 24, asumen el carácter de «múltiple declaración»; de modo que quizá sea más adecuado considerar el conjunto de la presentación lucana como «declaración de Jesús». Como ya se ha indicado, los dichos que se recogen en los vv. 25-27 son fundamentalmente exhortativos. En el v. 27c encontramos un dicho de Jesús en primera persona (HST 151). No obstante, también tiene razón T. W. Manson cuando afirma que el v. 27 es un «dicho con forma de parábola», y los vv. 28-30 poseen un carácter de «palabras de despedida». Se puede observar una cierta semejanza con las obligaciones y premios que esperan al discípulo, tal como se expresa en la parábola lucana de las on-

zas de oro (Lc 19,11-27). No hay ningún motivo por el que los dichos exhortatorios en los vv. 25-27 no se puedan retrotraer de alguna manera (es decir, sin el elemento de redacción por parte del evangelista y sin su inclusión en el marco de la última cena) al propio Jesús histórico.

La disputa que surge entre los apóstoles, reclinados a la mesa en compañía de Jesús, sobre quién de ellos podría ser el más importante, se produce con ocasión del anuncio de Jesús de que uno de ellos llegará incluso a traicionarlo. Del hecho de la traición, Jesús salta a un nuevo tema relacionado con la condición de discípulo: ¿Cómo es posible que esos discípulos, llamados y escogidos por el propio Jesús, se pongan ahora a discutir sobre quién es el más importante? La traición que va a llevar a cabo uno de ellos implica que en el grupo existen diferencias. Entonces, ¿quién es el mejor, el más grande, el más importante? Las dos primeras partes del discurso de Jesús desenmascaran dos actitudes demasiado humanas en sus elegidos: la infidelidad (o traición), y la lucha por alcanzar la mejor posición y la mayor estima. Sobre esta última, Jesús presenta la mentalidad de los gobernantes paganos, que detentan el poder y lo dejan sentir sobre sus súbditos. Se conoce muy bien el espíritu dominante de los reyes paganos y la presuntuosa arrogancia de la persona investida de autoridad. Sobre eso Jesús dice llanamente: «Ése no es el modo en que *vosotros* tendréis que comportaros» (v. 26). El «más importante» —como un eco de la disputa (v. 24)— «deberá hacerse igual al más joven» (v. 26), es decir, al último en incorporarse al grupo, al menos relevante en el colegio apostólico. «El que dirige deberá hacerse igual al que sirve» (v. 26). O sea, para el discípulo cristiano se invierten los papeles; *no deberá* comportarse como los reyes o los poderosos del mundo pagano. Y el ejemplo más claro es el del propio Jesús: «Yo estoy entre vosotros como el que sirve» (v. 27). Lo que en el evangelio según Juan (Jn 13,3-16) se presenta en una narración simbólica seguida de un comentario, este pasaje del evangelio según Lucas lo plantea en un simple contraste abstracto. Jesús no ha venido a este mundo para ser servido por sus discípulos (como el criado sirve al que está reclinado a la mesa), sino más bien a servir y atender a las necesidades de los demás. Estas palabras de Jesús en su última cena son como un comentario al consejo que él mismo dio en Lc 12,37: Él es el amo que se ciñe el delantal y se pone a servir a cada uno de sus fieles criados.

Esa nota de fidelidad en el servicio planea en las siguientes palabras de Jesús en el v. 28. Jesús reconoce que los apóstoles han perma-

necido a su lado en las dificultades que ha tenido que afrontar durante su ministerio público. Jesús aprecia esa fidelidad y adhesión, y les promete una recompensa, la de compartir con él la realeza que su Padre del cielo le va a conferir dentro de muy poco. Y esa participación se expresa, primero, en términos de derecho a comer y beber con él en el banquete de su Reino (igual que en los vv.16-18; cf. Lc 13,28-29; 14,24), y segundo, en perspectiva jurídica, para actuar como jueces de su nuevo pueblo, el Israel reconstituido. Las doce tribus de Israel se verán sometidas a la condición regia de Jesús de un modo totalmente nuevo, y los apóstoles serán, como los antiguos «jueces» de Israel, no sólo dirigentes carismáticos, sino auténticas figuras regias. Ésa es la grandeza, la importancia, la autoridad que tendrán los apóstoles; no el poder ficticio de la autoridad meramente humana, no el dominio cruel de los reyes y príncipes paganos. Pero la participación en esa autoridad y ese gobierno tendrá que ser como la del propio Jesús: «Yo estoy entre vosotros como el que sirve» (v. 27). El auténtico liderazgo apostólico tendrá que ser un servicio a los demás.

Todavía hay otro aspecto de las palabras de Jesús en este pasaje. Lo que Jesús recomienda a sus apóstoles es que se asemejen a él *en gracia*, más que en la mera distinción del rango terreno. En ese sentido, la semejanza dependerá no de que uno sea el más importante en la estima de aquí abajo, sino en la perseverancia al lado de Jesús en los momentos de prueba. En realidad, esas palabras prefiguran ya la inminencia de su pasión, como él mismo dirá más tarde a dos discípulos camino de Emaús: «¿No tenía el Mesías que padecer todo eso para entrar en su gloria?» (Lc 24,26).

Frecuentemente se suscita la cuestión sobre si el versículo final, con su referencia a las doce tribus de Israel, está de alguna manera relacionado con la tradición evangélica sobre la elección de los Doce (véase II, 576). Ya he explicado en otra parte (véanse I, 427-429) las razones para atribuir al propio Jesús el origen de los Doce. Es muy posible que escogiera ese número a imitación de las doce tribus del antiguo Israel. La conexión entre ambos números es, ciertamente, anterior a Lucas (cf. Mt 19,28), por my importante que sea en Hch 1,15-26 (por implicación). Teóricamente, la expresión «los Doce» podría haber sido escogida por Jesús como denominación del círculo más estrecho de sus discípulos, partiendo del significado de número redondo que el «doce» tenía entre los judíos (cf. Mc 5,25; Hch 24,11; 19,7). Pero, aparte de los Doce, se alude a las doce tribus de Israel en Hch 26,7 (cf.

Hch 7,8; Sant 1,1). Por otro lado, también se podría presentar a los Doce sin tener que hacer referencia a las doce tribus, como se deduce claramente de la tradición kerigmática anterior a Pablo, que se ha conservado en 1 Cor 15,5; cf. Hch 6,1. Para ulteriores reflexiones, véase T. Holtz, EWNT 1, 878.

NOTAS EXEGÉTICAS

22 v. 24. *Surgió además entre ellos una disputa*

La introducción de Lucas es más bien genérica y un tanto vaga; de hecho, no menciona la ambición de los hijos de Zebedeo (compárese con Mc 10,35-37) ni la indignación que sus pretensiones fomentan en los demás apóstoles (Mc 10,41). Lucas no necesita introducir esos detalles en el contexto en el que ahora inscribe las palabras de Jesús sobre el ministerio apostólico. El sustantivo griego *philoneikia* no aparece más que aquí en todo el Nuevo Testamento, mientras que el adjetivo *philoneikos* («pendenciero»), que se encuentra en 1 Cor 11,16, es un término perfectamente helenístico para describir la situación del que siempre «está dispuesto a discutir».

Debía ser considerado el más importante

Literalmente: «más grande»; aunque hay que observar que, en griego helenístico, donde el superlativo tiende a desaparecer, el comparativo (*meizōn*) adquiere valor de superlativo Véase BDF § 244; ZBG § 148-150. En los vv. 26.27 se establece un juego de palabras con el término *meizōn*. Por otra parte, el contenido de la disputa se expresa en términos de «apariencia» (*dokei* = «parecía ser [el más importante]»), es decir, cómo tendría que aparecer a los ojos de los demás.

v. 25. *Los reyes de las naciones las dominan*

El comentario de Jesús sobre la disputa de los suyos toma como punto de referencia, en primer lugar, la realidad más normal en el mundo del paganismo. En ese ámbito, *kyrioi* («señores», o sea, los «gobernantes», los «reyes») actúan como tales y dejan sentir su prepotencia política. El término *ethnē* («naciones», «razas») se usa en el sentido de «paganos» en Lc 12,30; 18,25. Hay que observar que la respuesta de Jesús no zanja la disputa; en realidad, no llegamos a saber quién era realmente el más grande o el más importante. Jesús se centra en el modo en el que el más importante deberá actuar. Con

todo, en la redacción de Lucas ya se han destacado Pedro y Juan (v. 8); aparte de que en el libro de los Hechos de los Apóstoles se da a estos dos discípulos una clara preeminencia (Hch 3-5), como ejemplo de posibles referentes de las palabras de Jesús.

Los que ejercen el poder se hacen llamar «bienhechores»

La forma verbal *kalountai* tiene que estar en voz media («se hacen llamar»), aunque frecuentemente se entiende como pasiva, sobre todo en algunas traducciones modernas («son llamados»). Véase BDF § 317. Cf. A. Plummer, *The Gospel*, 501, donde compara esta frase con la pretensión de los propios apóstoles.

Euergetēs («bienhechor») es un término que el griego helenístico atribuía frecuentemente a los dioses, a los príncipes, incluso al emperador romano. Con ese título se saluda implícitamente al emperador César Augusto en la inscripción de Priene, donde con motivo de su cumpleaños se le da gracias por sus *euergēmata* («beneficios concedidos»; cf. OGIS 2, § 458.I, 17); y eso mismo se puede ver en el Decreto de los griegos de Asia Menor (*ibíd.* § 458,II, 46), donde se hace memoria de su *euergesia* («beneficio [prolongado]». En una inscripción procedente de El Fayyum, en Egipto (*ibíd.* 2, § 668,4), se atribuye al emperador Nerón el título de *euergetēs*, junto con el de *sōtēr* («salvador»). Véanse ulteriores referencias en A. D. Nock, «"Soter" and "Euergetes" The Joy of Study», en *Papers on New Testament and Related Subjects to Honor Frederick Clifton Grant* (ed. por S. L. Johnson; New York 1951) 127-148; reeditado en *Essays on Religion and the Ancient World* (2 vols.; ed. por Z. Stewart ; Cambridge MA. 1972) 2. 720-735; F. W. Danker, *Benefactor*, 323-324; G. Schneider, EWNT 2, 191-193.

v. 26. *Pero entre vosotros no debe ser así*

Habrá que entender correctamente este mandato de Jesús. No es que aquí se elimine la distinción de rango en la vida cristiana, sino que se subraya el hecho de que la grandeza deberá ponerse al servicio de la bajeza. Las palabras de Jesús no se deben entender en un sentido igualitario, que les daría una interpretación muy poco realista.

Al contrario

La conjunción *alla* (literalmente: «pero») tiene aquí un significado mucho más fuerte («sino que», «al contrario») que la simple partícula adversativa *de*, que introduce el v. 26.

El más importante entre vosotros iguálese al más joven

Es decir, en términos de conducta y modo de vida. Obsérvese el trabajo redaccional de Lucas sobre su fuente «Mc»». El positivo *megas* («grande») de las recensiones de Marcos y de Mateo se ha transformado en el comparativo *meizōn*, para concordar con la introducción compuesta por el propio Lucas (v. 24). En el tercer evangelio ya se ha explicado quién es *megas* (cf. Lc 9,48a). El *diakonos* («servidor») de la recensión de Marcos se transforma en *ho neōteros* («el más joven»; cf. Gn 42,20), un término que Lucas utiliza en otros pasajes (cf. Lc 15,12.13; Hch 5,6). El término *prōtos* («primero») de la narración de Marcos se convierte en *hēgoumenos* («el que dirige»), porque la contraposición de Marcos entre *prōtos* («primero») y *doulos* («esclavo», «siervo») no es adecuada en este lugar. Finalmente, el término *doulos* de Marcos se transforma en *ho diakonōn* («el que sirve»). La elección de este último término podría representar el «servicio» (*diakonia, diakonein*) de la Iglesia en la época de Lucas. Cf. Hch 6,2. Véase igualmente la nota exegética al v. 24, con el juego de interferencias que establece el término *meizōn*. Habrá que observar también la diferencia de énfasis que se percibe en la redacción lucana de las palabras de Jesús, en las que se da por supuesto que uno u otro es el más importante. Pero en Mc 10,43, Jesús dice: «El que quiera ser el primero entre vosotros...». Por regla general, el «primero», el «más importante», deberá actuar como el que ha llegado el último, como el más joven, o el más insignificante. A veces se ha planteado la cuestión sobre si *neōteroi* («los más jóvenes») podría referirse a un grupo especial dentro de la organización de las primeras comunidades cristianas. Cf. Hch 5,6; 1 Tim 5,1; Tit 2,6; 1 Pe 5,5; y véase G. Schneider, EWNT 2, 1138; H. Schürmann, *Abschiedsrede*, 76-77. Sin embargo, introducir en el análisis de estos versículos la distinción entre *presbyteros*, *diakonos*, y *episkopos* («presbítero, diácono, obispo») equivale a introducir cuestiones muy posteriores que no tienen nada que ver con el texto evangélico, a pesar de la interpretación de I. H. Marshall, *Luke*, 813.

El que dirige iguálese al que sirve

El verbo *hēgeisthai* («dirigir») no se utiliza nunca en el evangelio según Marcos, y sólo una vez en el evangelio según Mateo (Mt 2,6, donde forma parte de una cita del profeta Miqueas [Miq 5,1] que, por otro lado, sólo aparece en el códice A de la traducción de los LXX), mientras que en los escritos de Lucas se puede encontrar en cinco ocasiones (Hch 7,10; 14,12; 15,22; 26,2; además del presente pasaje de su redacción evangélica).

v. 27. *¿Quién es más importante, el que está a la mesa o el que sirve?*

El criterio es el que se suele emplear normalmente para juzgar las funciones que se desempeñan en la sociedad humana. Cf. Lc 22,8, donde Jesús en-

vía a dos miembros prominentes del colegio apostólico, Pedro y Juan, para preparar la última cena.

El que está a la mesa ¿verdad?

Literalmente: «¿No es el que está a la mesa?». Jesús responde a su primera pregunta, más bien retórica, con otra pregunta que sintetiza el criterio que se suele emplear en estos casos; pero el comentario siguiente va a corregir ese baremo puramente humano.

Pues yo estoy entre vosotros como el que sirve

Jesús resume aquí su propia vida y su ministerio público. Cabe la posibilidad de interpretar esas palabras como si el propio Jesús estuviera sirviendo a la mesa durante la última cena. Aunque en el sentido más real, Jesús es *ho meizōn* («el más importante»), está entre sus discípulos como *ho diakonōn* («el que sirve»). Igual que en Lc 12,37, la imagen está tomada del oficio de servir a la mesa, y no del tema del Siervo de Yahvé en el Déutero-Isaías. De ese modo, la vida de Jesús (y su inminente pasión y muerte) se interpretan como un servicio, que habrá de tomarse como norma del ministerio apostólico. Sea cual sea la categoría o el rango del apóstol a los ojos humanos, su función como cristiano consiste en servir con humildad y total disponibilidad. No se debe perder de vista el significado soteriológico de la expresión. Véase R. Tannehill, «A Study»; J. Roloff, «Anfänge».

v. 28. *Vosotros*

El apelativo directo es enfático: «Vosotros, los apóstoles» (cf. v. 14), a los que Jesús acaba de exhortar a ejercer un ministerio de «servicio» humilde. Pues bien, precisamente a ésos se dirige el nuevo comentario de Jesús. La redacción de Lucas suprime la fórmula *amēn legō hymin* («os aseguro») de Mt 19,28 («Q»). El códice D lee así el comienzo de este versículo: *kai hymeis ēuxēthētē en tē diakonia mou hōs ho diakonōn* («y vosotros habéis crecido en mi servicio como el que sirve»), que implica una nueva vinculación con lo precedente; pero resulta sospechoso porque parece indicar un motivo diferente para la recompensa.

Os habéis mantenido a mi lado en mis pruebas

Los apóstoles se han mantenido al lado de Jesús en las *peirasmoi* («pruebas») que él mismo ha tenido que afrontar durante todo su ministerio público, tanto el rechazo de su persona como la oposición a su mensaje. H. Con-

zelmann (*Theology*, 80-81) trata de interpretar *peirasmoi* no como referencia a «toda la vida de Jesús como prueba, porque eso sería erróneo. Es precisamente ahora [en la pasión] cuando entra el imperio de *peirasmoi*. Antes estaban más bien lejos, como cosa del futuro». Conzelmann interpreta el período entre Lc 4,13 y Lc 22,3 como un tiempo en el que Satanás no actúa; y ése es el fundamento de su interpretación de *peirasmoi*. Es ahora cuando vuelve a aparecer «la tentación de Satanás». Cf. Lc 22,31-34.39-46. Pero, como replica S. Brown (*Apostasy and Perseverance*, 8-9), la limitación de *peirasmoi* al «tiempo de la pasión no se puede defender desde el punto de vista lingüístico», porque *diamemenēkotes* es participio de perfecto, no de presente y, por tanto, «denota la *continuidad* de una acción completa». Este participio es el equivalente, en la redacción de Lucas, del aoristo *akolouthēsantes* («los que habéis [han] seguido») que emplea la recensión de Mateo (Mt 19,28c) y que Lucas interpreta en términos de mantenerse, de perseverar, de «aguante». Cf. Lc 8,15. En la redacción de Lucas, los apóstoles *permanecen* con Jesús en su pasión (véase S. Brown, *Apostasy and Perseverance*, 62-74), como «continuación de su fidelidad a él durante el ministerio público». En el evangelio según Lucas, los discípulos no siempre entienden a Jesús, pero no lo abandonan (cf. Lc 23,49), excepto Pedro (que terminará por convertirse). Compárese con la exposición de W. Grundmann, *Evangelium nach Lukas*, 403-404. Véase la nota exegética a Lc 4,13.

No estaría mal recordar aquí que, en la recensión de Marcos, el propio Jesús llama a Pedro «Satanás» (Mc 8,33), porque sus palabras muestran que no está de parte de Dios, sino de parte de los hombres. Aunque Lucas omite ese detalle en su redacción evangélica, el hecho no deja de ser un ejemplo de las *peirasmoi* que tuvo que afrontar Jesús durante su ministerio.

v. 29. *Yo os confiero la realeza como mi Padre me la confirió a mí*

Ésa es la recompensa que Jesús promete a sus apóstoles por haberse mantenido con él en sus pruebas: la de compartir con él su gloria. Es la primera vez que el evangelio según Lucas habla de la «realeza» (*basileia*) de Jesús. Cf. Lc 23,42. No obstante, es la culminación de toda una serie de referencias anteriores que implicaban esa condición (cf. Lc 1,32-33; 19,11-27.28-40; [e indirectamente 22,69]). Para más detalles, véase A. George, «La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc», 57-69. Véanse I, 257-261.

El término *basileia* debe entenderse como «realeza», «condición regia», igual que en 1 Re 1,46, donde el texto masorético dice: *'al kissê' hammĕlûkā*, y la traducción de los LXX: *epi thronon tēs basileias*. Cf. P. Joüon, «Notes philologiques», 355. En este sentido, desaparece la dificultad que encuentra J. M. Creed (*The Gospel*, 269) con esta palabra en los vv. 29.30, puesto que «realeza» implica «reino».

En este versículo, sea obra del propio evangelista o derivado de «L» (véase el comentario general en p. 354), resuena la relación de Jesús con el Padre y con sus seguidores, tal como se presenta en el evangelio según Juan (cf. Jn 15,9; 17,18.21.22; 20,21). Para más detalles, véase J. Guillet, «Luc 22,29». Cf. también Lc 12,32.

En algunos códices (A, Θ, 1579, etc.) se lee así el comienzo de este versículo: *kagō diatithemai hymin diathēkēn*, que puede significar: «hago una alianza con vosotros», o más probablemente: «os dejo un testamento, una última voluntad». La adición de *diathēkē* daría a las palabras de Jesús un matiz de «alianza» o de «discurso de despedida». Pero, aun sin la adición expresa de *diathēkē*, ambos sentidos pueden estar connotados en el verbo *diatithemai*. Con permiso de I. H. Marshall (*Luke*, 816), difícilmente queda excluida «la idea de última voluntad o testamento», porque Dios es el sujeto. El empleo es aquí figurativo: «te dejo en testamento». Véase Flavio Josefo, *Ant.*, 13, 16,1 § 407.

v. 30. *Para que podáis comer y beber a mi mesa en mi reino*

Es decir, en el banquete del Reino de Dios que Jesús va a heredar. Cf. Lc 13,29 (con la respectiva nota exegética); 14,15. Nótese la repetición del pronombre posesivo *mou* («de mí», «mío»).

Os sentéis en tronos como jueces de las doce tribus de Israel

En Mt 19,28 se lee: «doce tronos» que, probablemente, representa la forma original de «Q». La redacción de Lucas omite el término «doce», a causa de la defección de Judas, y no porque (como piensa E. E. Ellis, *Gospel of Luke*, 256) en su tiempo reinase una «concepción más amplia del liderazgo apostólico». La omisión refleja la dificultad que experimentaba la comunidad primitiva en asignar un trono precisamente al traidor.

La imagen que se emplea aquí podría reflejar la visión del Sal 122,4-5: «[Jerusalén...] Allá suben las tribus, las tribus del Señor,... en ella están los tribunales de justicia, en el palacio de David». La referencia a los tronos no restringe el papel de los apóstoles a la función de «juzgar». En el contexto de la redacción de Lucas, los «tronos» son tronos regios, y la función de «juzgar» deberá entenderse en el sentido veterotestamentario de «gobernar». Cf. 1 Sm 8,20 (*ûšĕpāṭānû* = «y nos gobierne»); Dn 9,12, que los LXX y Teodoción traducen por *krinein*. Cf. Jue 3,10. De ese modo, los apóstoles serán los gobernantes del Israel reconstituido, del nuevo pueblo de Dios. Pero eso no quiere decir que los apóstoles se vayan a sentar en tronos para juzgar a los judíos que los persiguieron y que se habían visto implicados en la muerte de Jesús. Para nuevas reflexiones, véase G. Lohfink, *Sammlung*, 79-83. Sobre la relación de este pasaje con la elección de Matías en Hch 1,15-26, véase I, 316.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 22,24-30

Bammel, E., «Das Ende von Q», en O. Böcher y K. Haacker (eds.), *Verborum veritas*, 39-50.

Brown, S., *Apostasy and Perseverance*, 62-63.

Danker, F. W., *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field* (Clayton, St. Louis, MO 1982).

Dupont, J., «Le logion des douze trônes (Mt 19, 28; Lc 22, 28-30)»: Bib 45 (1964) 355-392.

Feuillet, A., «Le logion sur la rançon»: RSPT 51 (1967) 365-402.

George, A., «La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc»: ScEccl 14 (1962) 57-69.

Guillet, J., «Luc 22,29: Une formule johannique dans l'évangile de Luc?»: RSR 69 (1981) 113-122.

Joüon, P., «Notes philologiques» 345-359, especialmente 355.

Lohfink, G., *Die Sammlung Israels*, 79-84.

Moulder, W. J., «The Old Testament Background and the Interpretation of Mark x. 45»: NTS 24 (1977-1978) 120-127.

Rickards, R. R., «Luke 22:25-They Are Called "Friends of the People"»: BT 28 (1977) 445-446.

Roloff, J., «Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk x.45 und Lk xxii.27)»: NTS 19 (1972-1973) 38-64.

Schlosser, J., «La genèse de Luc, XXII, 25-27»: RB 89 (1982) 52-70.

Schulz, S., *Q: Die Spruchquelle*, 330-336.

Tannehill, R., «A Study in the Theology of Luke-Acts»: ATR 43 (1961) 195-203.

151. LA PREDICCIÓN DE LAS NEGACIONES DE PEDRO (22,31-34)

22 [31] Simón, Simón, mira que Satanás os ha reclamado para cribaros como trigo. [32] Pero yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca. Pero tú, cuando te arrepientas, afianza a tus hermanos.

[33] Le contestó Pedro:

—Señor, contigo estoy dispuesto a ir incluso a la cárcel y a la muerte.

[34] Replicó Jesús:

—Te digo, Pedro, que hoy, antes que cante el gallo, habrás negado tres veces que me conoces.

COMENTARIO GENERAL

La tercera parte del discurso de Jesús durante la última cena, en el evangelio según Lucas, recoge unas palabras de Jesús sobre la prueba que el futuro va a deparar a los apóstoles, mientras que, en diálogo personal con Simón Pedro, Jesús le anuncia la prueba a la que muy pronto se va a ser sometido y en la que el discípulo negará obstinadamente («tres veces») que conoce a Jesús (Lc 22,31-34). Eso significa que en este pasaje se conservan dos dichos de Jesús: uno sobre la prueba satánica que tendrán que afrontar los apóstoles, pero que irá acompañada de la oración de Jesús por Pedro y terminará en una reacción positiva del apóstol; y otro dicho en el que Jesús predice el abismo en el que se va a sumir el propio Pedro con ocasión de esa prueba.

El episodio está compuesto de elementos heterogéneos, como sugiere inmediatamente el cambio de nombres: «Simón» (v. 31), y «Pedro» (v. 34). Por otra parte, los vv. 31-32 son exclusivos del evangelio según Lucas y proceden de «L». H. Schürmann (*Abschiedsrede*, 99-116) considera el pasaje como «una pieza básicamente de tradición prelucana» con elementos de la redacción por parte del evangelista. Estos retoques se pueden detectar en la exclamación *idou* («mira»), en

el nombre de «Satanás», en el infinitivo que se introduce con *tou* («para cribaros»), y en las últimas palabras del v. 32 (*epistrephein, stērizein, adelphous*). Véase HST 267; G. Klein, «Die Verleugnung des Petrus»; E. Linnemann, *Studien*, 72; V. Taylor, *Passion Narrative*, 65-66; pero véase también F. Rehkopf, *Sonderquelle*, 91-99. Estos versículos, a la vez que compensan la omisión de Mc 14,26-28.31, donde Jesús predice el «fallo» (literalmente: «escándalo») de «todos» los suyos, preparan los elementos que Lucas va a tomar de la recensión de Marcos sobre las negaciones de Pedro. Los vv. 33-34 se consideran, por lo general, como redacción lucana del texto de Mc 14,29-30 (véase, por ejemplo, J. Finegan, *Überlieferung*, 14-15; H: Schürmann, *Abschiedsrede*, 21-35). Tampoco hay lugar para muchas dudas con respecto al v. 34, donde «prácticamente la mitad de las palabras (8 de 15) son comunes a Lucas y a Marcos» (V. Taylor, *Passion Narrative*, 65). El problema se plantea en el v. 33, que no sólo difiere considerablemente de Mc 14,29, sino que tiene cierta resonancia de Jn 13,37, de modo que quizá pueda considerarse como derivado de una fuente distinta de «Mc». Para más detalles, véase T. W. Manson, *Sayings*, 339-340. Sin embargo, hay comentaristas (por ejemplo, A. Plummer, *The Gospel*, 503; K. Rengstorf, *Evangelium nach Lukas*, 248) que ponen en duda la idea de que el v. 34 sea una mera redacción del texto de Mc 14,30. Al parecer, Lucas sigue una tradición, conocida también por el evangelio según Juan, en la que la predicción de las negaciones de Pedro tiene lugar en la sala misma donde se celebró la última cena, y no camino del monte de los Olivos, como sucede en la tradición común a Marcos y a Mateo.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el episodio contiene, en primer lugar, un «dicho profético» de Jesús (vv. 31-32) que anuncia a sus discípulos que van a ser cribados por Satanás. A pesar de lo que piensa M. Dibelius (FTG 200), no es evidente, ni mucho menos, que Lucas haya «inventado los discursos de la última cena», o que «las palabras dirigidas a Pedro» sean el ejemplo más claro de esa invención. Aunque, por lo general, Lucas es reacio a presentar a Jesús abandonado por sus apóstoles —de hecho, omite cualquier paralelismo con Mc 14,27-28 y Mc 14,50, mientras que insiste en la presencia de los discípulos en la crucifixión (cf. Lc 23,49, con la respectiva nota exegética)—, conserva aquí un dicho de Jesús en el que predice la reacción de los suyos ante la prueba satánica que está a punto de producirse. Lucas podría haber omitido tranquilamente el v. 31 como poco adecuado a su presentación de la actitud de los discípulos durante la pa-

sión de Jesús; pero no lo hizo. Por otra parte, el cambio del plural *hymas* («vosotros»; v. 31) al singular *sou/ sy* (cuatro veces en el v. 32, con referencia a Pedro: «por ti», «tu fe», «tú», «tus hermanos») sugiere que Lucas utiliza una fuente casi sin alterarla. En segundo lugar, en los vv. 33-34, la nueva afirmación de Jesús, también profética, obedece a la consignación narrativa del modo en que Pedro refrenda su fidelidad; por tanto, las palabras de Jesús son una auténtica «declaración». Aunque sin duda hay que contar con un trabajo escriturístico de Marcos en su propio relato de la predicción de Jesús, igual que con los retoques de Lucas en algunas partes de su redacción de este episodio, lo que se cuenta en ambas narraciones está tomado de una tradición anterior a los dos evangelistas, como se deduce de los datos que aporta la tradición de Juan (véase R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 614-616).

Después de su anuncio de que uno de los Doce va a traicionarlo, y después de sus comentarios con motivo de la disputa que ha surgido entre sus apóstoles sobre «el más importante» —una disputa provocada, probablemente, por la convicción de que entre ellos existían diferencias—, Jesús pasa a exponer otro tipo de infidelidad que va a hacer presa en sus más íntimos seguidores. Nada más hablar de la recompensa que aguarda a los que han permanecido con él en las pruebas que ha tenido que soportar en el ejercicio de su ministerio, les inculca que esa fidelidad aún se verá sometida a una nueva prueba. La conjuración satánica que va a cebarse en Jesús les afectará también a ellos, sus elegidos. Igual que la antigua «casa de Israel», los apóstoles «serán zarandeados como se zarandea una criba» (Am 9,9). Pero Jesús ha orado por Pedro para que «su fe» no se pierda (de manera definitiva); y da por supuesto que su oración ha sido eficaz. En consecuencia, Pedro se convertirá de lo que le va a ocurrir durante esa experiencia satánica; y por eso, Jesús le da el encargo de afianzar la fidelidad de sus compañeros (de sus «hermanos») a su Maestro. Estas palabras de Jesús actúan como bálsamo para suavizar la predicción de las negaciones de Pedro. Pero éste protesta enfáticamente contra lo que implican esas palabras de Jesús sobre la fidelidad de los apóstoles (incluida la suya propia): «Estoy dispuesto a ir contigo incluso a la cárcel y a la muerte» (v. 33). En la redacción de Lucas, la declaración de Pedro se consigna una sola vez, en contraste con la recensión de Marcos, donde resuena dos veces (Mc 14,29.31). Pero la respuesta de Jesús es que, aunque sea así, ese mismo día, antes de que cante el gallo, Pedro habrá negado tres veces que lo conoce.

En la redacción de Lucas, Jesús separa a Pedro del resto de los discípulos. Aun perteneciendo al grupo de sus íntimos, será puesto a prueba por la conjura satánica, e incluso caerá más bajo que cualquiera de sus compañeros. Pero Jesús ha orado por él. Por eso, Pedro, una vez que vuelva en sí, deberá afianzar en sus hermanos la dedicación a Jesús; y no precisamente por la fuerza de su carácter, sino por la asistencia que le presta la oración eficaz de Jesús. Los «hermanos», cuya fidelidad deberá ser afianzada por Pedro, son el resto de los apóstoles; pero como la redacción lucana jamás los presenta como presa de escándalo, o como ovejas descarriadas (en contraste con Mc 14,27), y como, por otra parte, el término *adelphoi* se emplea en el libro de los Hechos de los Apóstoles en el sentido amplio de «cristianos» (cf. Hch 1,15; 15,23.32), las palabras de Jesús a Pedro preparan ya la función misionera que él habrá de desempeñar en el resto de la obra de Lucas. Pedro afianzará la fe de sus hermanos, ante todo, con su testimonio sobre la resurrección de Jesús (Lc 24,34), con su iniciativa de reconstituir el grupo de los Doce (Hch 1,15-26), con su liderazgo el día de Pentecostés (Hch 2,14-41) y su ministerio en Jerusalén (Hch 1-5), con sus visitas a los nuevos cristianos de Samaría, Lidda y Jafa (Hch 8-9), con su papel en la conversión del centurión romano Cornelio (Hch 10-11) y con su intervención decisiva en el «concilio» de Jerusalén (Hch 15,7-11).

Aunque Pedro ratifica con su declaración su fidelidad a Jesús, Jesús no puede menos de anunciarle su inminente negación: «Te digo, Pedro, que hoy, antes que cante el gallo, dirás tres veces que no me conoces» (v. 34). En las recensiones de Marcos y de Mateo, la negación se refiere a la persona misma de Jesús; mientras que en la redacción de Lucas, el énfasis se pone en el conocimiento de Jesús, en la familiaridad con el Maestro. Quizá eso quiera indicar una cierta diferencia en el modo de concebir la *pistis* («fe») de Pedro.

El evangelio según Lucas no tiene ningún pasaje equivalente al de Mt 16,16b-19 (véase III, 87). O. Cullmann (*Peter: Disciple, Apostle, Martyr* [Filadelfia ²1962] 191) plantea la cuestión sobre si este pasaje del evangelio según Mateo no habría tenido su contexto original en la última cena, es decir, si no sería equivalente a este pasaje de Lc 22,31-32. En ambos textos, la fe de Pedro es una realidad que no brota exclusivamente de sí misma; en la redacción de Lucas, depende de la oración de Jesús, mientras que en el evangelio según Mateo se debe a una revelación del Padre. En ambas ocasiones, Pedro es el destinatario de una función especial dentro de la futura Iglesia. Sin embargo, parece

más plausible explicar el pasaje de Mateo como equivalente a las palabras que Jesús resucitado dirige a Pedro en el evangelio según Juan (Jn 21,15-17), retrotraídas a una situación del ministerio público de Jesús. Por otra parte, las diferencias de detalle entre los respectivos episodios del evangelio según Mateo y de la redacción de Lucas hacen más bien improbable la sugerencia de O. Cullmann. Para una reflexión ulterior, véase R. E. Brown (ed.), *Peter*, 85, 124-125; véase igualmente la nota exegética a Lc 24,34.

Como ya observábamos al comienzo de este comentario general, las referencias de Jesús a las pruebas que tendrán que afrontar los apóstoles como grupo, y Pedro como individuo, se deben interpretar en el contexto de sus comentarios sobre la traición de la que él mismo va a ser objeto por parte de uno de los suyos, y a la luz de la disputa entre los apóstoles sobre quién de ellos es el «más importante». De hecho, la prueba de su fidelidad puede recaer incluso sobre el que es aceptado como el más importante, el que está más dispuesto a ir a la cárcel y a la muerte por Jesús. En el evangelio según Lucas, Jesús deja bien claro —y el lector deberá comprenderlo— que ningún discípulo suyo, ni siquiera aquél por el que él mismo ha orado al Padre, está a salvo de ser sometido a prueba la lealtad y fidelidad a su persona.

NOTAS EXEGÉTICAS

22 v. 31. *Simón, Simón*

Este nombre ya afloró en Lc 4,38 (véase la respectiva nota exegética); sobre la connotación implicada en la repetición del nombre, véase la nota exegética a Lc 10,41. La repetición contrasta con el simple *Petre* en el v. 34. El nombre de Simón —tan significativo— ya apareció en Lc 6,14. En la tradición prelucana que se utiliza aquí, Jesús se dirige a Pedro con su nombre original como elemento del ominoso anuncio de la conjura satánica que está a punto de estallar. No cabe duda que existe una cierta semejanza de forma entre estas palabras de Jesús y su lamento sobre Jerusalén en Lc 13,34-35.

La advertencia a Simón se introduce de manera un tanto abrupta; por eso, algunos códices (א, A, D, W, Θ, Ψ, $f^{1\ 13}$, y la tradición textual «koine») anteponen una frase introductoria: *eipen de ho kyrios* («Y dijo el Señor»). Pero esa frase se omite en el papiro P^{75}, en los códices B, L, T, 1241, y en algunas versiones antiguas (siro-sinaítica, y copta). De hecho, la transición no es más abrupta que al comienzo del discurso (Lc 22,21). Rige también aquí el prin-

cipio: *lectio brevior potior* («Hay que preferir la lectura más breve»). La aspereza de la construcción se debe, en parte, al hecho de que la redacción de Lucas incluye estas palabras como parte integrante del discurso de Jesús, mientras que el contexto de la recensión de Marcos ofrece una introducción narrativa (Mc 14,26) y un comentario genérico de Jesús dirigido a todo el grupo (Mc 14,27-28), que da lugar a que surja la declaración de Pedro. En la redacción de Lucas es el propio Jesús el que toma la iniciativa.

Mira

Traducción literal de *idou*, que equivale a una llamada de: «¡Atención!».

Satanás

Véanse las «notas exegéticas» a Lc 10,18; 22,3. El símbolo de la perversidad, que va a cebarse ahora en Jesús, afectará también a los discípulos de distintas maneras. En los relatos de la pasión, prescindiendo del pasaje del evangelio según Juan en el que se menciona explícitamente a Satanás (Jn 13,27: «Entró en él [Judas] Satanás»), ese nombre no aparece más que en el relato de Lucas; por tanto, habrá que atribuir al propio evangelista la introducción del nombre en este momento. Así se crea una vinculación inmediata con Lc 22,3, y más remotamente con Lc 4,13, a la vez que se prefigura la imagen de «las tinieblas» que aparecerá más adelante en Lc 22,53.

Os ha reclamado

El plural «os» (*hymas* = «a vosotros») se refiere a todos los apóstoles, incluido Simón Pedro, y no exclusivamente a Judas y Pedro, como piensa E. E. Ellis (*Gospel of Luke*, 256). Esa «reclamación» de Satanás podría implicar una alusión a Job 1,7; 2,2, que presenta a Satanás «dando vueltas por la tierra». H. Stählin (TDNT 1, 194) radicaliza más la imagen y piensa que el verbo *exaitein* significa «exigir la sumisión de los discípulos (a Satanás)». Véase Flavio Josefo, *Ant.* 5, 2,9 § 152.

Sobre un intento de interpretar el pronombre *hymâs* en referencia exclusiva a Simón, véase A. W. Argyle, «Luke xxii. 31f.», y F. J. Botha, «"Umâs" in Luke xxii. 31». Cf. TestXIIBen 3,3. Véanse II, 394-395.

Para cribaros como trigo

Es decir, para separar el grano de la paja. La conjura satánica que va a provocar la pasión y muerte de Jesús será una prueba de la fidelidad de los apóstoles, será el momento de su prueba personal. La expresión se introduce

por el genitivo neutro del artículo definido (con infinitivo); véase I, 185, (9). Puede ser que esta frase aluda al texto de Am 9,9: «Mirad, daré órdenes de zarandear a Israel entre las naciones, como se zarandea una criba». Aunque la idea es semejante, la formulación de los LXX es diferente: *kai likmiō en pasi tois ēthnesin ton oikon Israēl, hon tropon likmatai en tō likmō* («Y aventaré la casa de Israel entre todas las naciones, como se avienta con el bieldo». Parte del problema está en la utilización del verbo *siniazein* («cribar»), que no es griego clásico (véase MM 575). Los intentos de clarificar la imagen no han tenido éxito. Véase I. H. Marshall, *Luke*, 820-821. Pero no se necesitan prolijas aclaraciones para comprender suficientemente el significado de la expresión.

v. 32. *Pero yo he rogado por ti*

Es decir, por Simón Pedro, puesto que *sou* está en singular («[por] ti»), igual que los verbos y pronombres siguientes, que van en segunda persona.

Para que tu fe no desfallezca

Aunque R. Bultmann (HST 267, nota 2) niega que ése sea el significado de las palabras de Jesús, no pueden menos de entenderse en ese sentido, en el contexto de la redacción de Lucas. Jesús ha orado por Pedro, y su oración será eficaz. Pero este anuncio es anterior al anuncio de la negación, que tendrá lugar más adelante. Eso significa que la *pistis* de Pedro va a ser sometida a prueba, y se encontrará deficiente; pero, en última instancia, el fallo de la fe de Pedro no será total; y eso, no porque se trate de la fe *de Pedro*, sino por la oración de Jesús por él. Aunque en el evangelio según Lucas no se dice de Pedro que sea «hombre de poca fe» (cf. Mt 14,31), ese tema aparece claramente en esta ocasión. En el contexto de la última cena, según la versión de Lucas, la *pistis* de Pedro deberá entenderse como «lealtad» o «fidelidad» a la persona de Jesús. Cf. v. 28. No se pueden introducir aquí las posteriores elucubraciones teológicas sobre *fides quae* («esencia de la fe») y *fides qua* («fe como instrumento, como medio»). En el presente contexto, esas dos matizaciones van unidas. Para una reflexión más precisa, véase I, 397-398.

Pero tú, cuando te arrepientas

El pronombre «tú» es enfático. El participio de aoristo *epistrepsas* («una vez que te hayas arrepentido, que hayas vuelto en ti») modifica el imperativo siguiente *stērison* («afianza»). El significado exacto del participio ha suscitado un encendido debate. En teoría, se podría entender en sentido «transitivo», como en Lc 1,16,17 (cf. Eclo 48,10), que significaría: «convierte», «reconcilia» a tus hermanos y «afiánza[los]». Así piensa, por ejemplo, R. E. Lee («Luke

xxii. 32»). Pero en los escritos de Lucas, el verbo *epistrephein* se emplea con mucha frecuencia en el sentido «intransitivo» de «volver», «volverse», tanto en el aspecto personal como en contexto geográfico (Lc 2,39; 8,55; 17,31; Hch 9,40; 15,36; 16,18); y también se emplea en el sentido moral o religioso de «convertirse» (Lc 17,4; Hch 3,19; 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18.20). Y ésa es la interpretación más corriente del participio en este pasaje (véase P. Thomson, «*Epistrephô*», BAGD 301; S. Légasse, EWNT 2, 101-102). No cabe duda que así es como habrá que entenderlo aquí. Entonces, el sentido sería: Cuando Simón se haya arrepentido de su negación de Jesús; o cuando haya vuelto de su (período de) infidelidad. El intento de interpretar *epistrepsas* como semitismo, equivalente al hebreo *šûb* («afianza una vez más») es claramente inadecuado, y casi aberrante. Es cierto que en ese sentido se encuentra en la traducción de los LXX del texto de 1 Re 19,6; pero entenderlo así en este pasaje implicaría que Pedro ya había ejercido, incluso durante el ministerio público de Jesús, la función de afianzamiento; y eso es difícil de probar. Para otras reflexiones, véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 291.

Se debate si en las palabras de Jesús se puede apreciar una resonancia de 2 Sm 15,20. Es verdad que hay una cierta semejanza superficial con la traducción de los LXX: *epistrepsou kai epistrepson tous adelphous sou* («vuélvete y llévate a tus paisanos»). Al parecer, el primero que hizo referencia a esa semejanza fue W. K. Lowther Clarke, «The Use of the Septuagint in Acts», en *Beginnings of Christianity* (ed. por F. J. Foakes Jackson y K. Lake) 2, 104; véase p. 280. Ahora bien, en el texto citado, tanto el hebreo *šûb* como el griego *epistrephein* se emplean en sentido neutro o geográfico, y no con connotaciones morales o religiosas, aunque podría dar la impresión que «las resonancias verbales no son, posiblemente, del todo accidentales» (J. M. Creed, *The Gospel*, 269).

Un problema mucho más acuciante consiste en saber si el participio *epistrepsas* se añadió a una tradición prelucana que no conocía las negaciones de Pedro, es decir, que Jesús había orado por él para que su fe no se extinguiera. Por lo menos, eso piensa G. Klein, «Die Veleugnung». Se supone que Lucas habría añadido el participio, en los vv. 33-34, para unir la tradición heredada por él con la tradición de Marcos sobre las negaciones de Pedro. Véase también HST 267. Pero todo eso es altamente especulativo; al parecer, la intención principal consistía en negar a Pedro cualquier función de liderazgo.

Afianza a tus hermanos

Es decir, «haz que tus hermanos sean más fuertes en su fidelidad a mi persona». Entre los evangelistas, sólo Lucas utiliza el verbo *stērizein* (Lc 9,51; 16,26; Hch 18,23). Por otro lado, no es ni mucho menos cierto que ese verbo pertenezca a un vocabulario prelucano incorporado a la tradición evangélica, a pesar de lo que piensa F. Rehkopf, *Sonderquelle*, 97. Sobre «hermanos», véase el

comentario general en p. 366s; cf. H. Schürmann, *Abschiedsrede*, 110-112. Recuérdese que en el libro de los Hechos de los Apóstoles aparecen también otros personajes, como Pablo, Bernabé, Judas, Silas, con la función de afianzar la fe (Hch 15,41; 16,5; 18,23). Además, compárese Mt 16,19 con Mt 18,18.

v. 33. *Señor*

Sobre el vocativo *kyrie*, véase la nota exegética a Lc 5,12.

Contigo estoy dispuesto a ir incluso a la cárcel y a la muerte

La respuesta enfática de Pedro afirma su lealtad a su «Señor». Compárese la formulación de Lucas con la declaración de Pedro en el evangelio según Juan: «Por ti daría yo la vida» (Jn 13,37c). Tanto en el evangelio según Lucas como en el de Juan, Pedro muestra menos confianza en sí mismo que en las recensiones evangélicas de Marcos (Mc 14,29.31) y de Mateo (Mt 26,33.35).

La referencia de Pedro a la «cárcel» ha inducido a algunos comentaristas a preguntarse si la formulación de Lucas no estará influida por la posterior experiencia de Pedro en Hch 5,18; 12,3.

v. 34. *Te digo*

La redacción de Lucas omite la partícula aseverativa *amēn* que aparece en Mc 14,30. Véase la nota exegética a Lc 4,24.

Pedro

El vocativo *Petre* se encuentra también en Hch 10,13; 11,7 con referencia a una voz que viene del cielo. Aquí forma parte de la redacción lucana del v. 34, pues no aparece en el texto paralelo de Mc 14,30. En opinión de algunos comentaristas, el cambio de nombre: de «Simón» (v. 31) a «Pedro» (aquí), es una referencia irónica al significado de este último nombre («piedra», «roca»). Sin embargo, su función de «afianzar» como roca no le viene a Pedro de su propio carácter, sino de la eficacia de la oración de Jesús. Véase I. H. Marshall, *Luke*, 823.

Hoy, antes que cante el gallo, habrás negado tres veces que me conoces

A pesar del impulsivo entusiasmo con el que Pedro declara su disposición para ir a la cárcel e incluso a la muerte «con» Jesús, el propio Jesús ratifica con serena franqueza la inminente defección del apóstol. Lucas modifica el texto de Mc 14,30, donde Jesús afirma: «Hoy, esta misma noche, antes que

el gallo cante dos veces, tú me habrás negado tres». Es decir, la triple negación se sucederá con tanta rapidez, que el gallo no será capaz ni siquiera de cantar dos veces, antes de que eso ocurra. Si se entiende así la predicción de Jesús, según Marcos, queda eliminado el interrogante que se aduce con relativa frecuencia sobre cómo fue posible que Pedro continuara negando a Jesús aun después del primer canto del gallo. ¿No habría recordado las palabras de su Maestro al oír al gallo cantar por primera vez? El acento de la narración recae sobre la rapidez con la que la asociación de Pedro con Jesús da lugar a las negaciones del discípulo.

No es necesario hacer referencia a la tercera vigilia nocturna, según la división romana de la noche, llamada *gallicinium* (en griego, *alektorophōnia*) por su relación con el «canto del gallo». Pero eso es un subterfugio. Si en el capítulo 9 de su narración evangélica, Lucas suprimió la reprimenda de Jesús a Pedro, aquí mantiene el anuncio de su negación (siguiendo a «Mc»), aunque suavizándolo ligeramente, igual que en otros pasajes de la misma tradición evangélica (Mt 26,34; Jn 13,38).

Finalmente, habrá que observar que, mientras en la recensión de Marcos, Pedro «niega al propio Jesús» («me negarás»: Mc 14,30; cf. Mt 26,35), en el evangelio según Lucas, lo que Pedro niega es que él tenga conocimiento de Jesús.

A propósito del canto del gallo, ¿se conocía ese animal en el Antiguo Testamento? Según la versión Vg, «gallus» aparece en Is 22,17; Job 38,36, y Prov 30,31. En Is 22,17 es traducción de *geber*, que la mayor parte de las versiones modernas traducen por «varón». En Job 38,36 traduce el término *śekwî*, cuyo significado es muy discutido («neblina», «mente», incluso «gallo» [traducción defendida por E. Dhorme, «Notice bibliographique»: RHR 120 (1939) 209]). En Prov 33,31 es traducción de *zarzîr*, cuyo significado también se discute. En esos textos, la traducción de los LXX varía: *andra, poikiltikēn, alektōr*. Por otra parte, la versión Vg de Tob 8,11 dice: *circa pullorum cantum* (literalmente: «hacia la hora del canto de los pollitos»), como una de las divisiones de la noche. Pero en los LXX no hay nada que corresponda a eso; aparte de que el texto de Tobías no se ha conservado en arameo en los fragmentos procedentes de la cueva 4 de Qumrán (véase J. T. Milik, «La patrie de Tobie»: RB 73 [1966] 522-530, especialmente 522, nota 3). Recientemente, G. Brunet («Et aussitôt le coq chanta»: CCER 108 [1979] 9-12) no sólo ha puesto en tela de juicio el significado de todos esos pasajes, sino que también hace referencia al texto de *m. B.Q.* 7,7, en el que se prohibe «la cría de pollos en Jerusalén, por respeto a las cosas santas»; además, a los sacerdotes les estaba prohibida la cría de pollos en todo el territorio de Israel. Véase también *b. B.Q.* 79b. Las observaciones de Brunet sobre Is 22,17 y Prov 30,31 deben considerarse consistentes, mientras que la relativa a Job 38,36 es muy cuestionable. Sobre Tob 8,11 nadie ha sido capaz de aportar una solución convin-

cente. Con todo, en 3 Mac 5,23 aparece otra palabra con el significado de «gallo», *alektryōn*: «por la mañana, tan pronto como haya cantado el gallo». Hay que observar que 3 Mac es un escrito de finales del siglo I a.C., de probable origen alejandrino. Aunque la reglamentación de la Misná no se puede aplicar a la Jerusalén anterior al año 70 d.C., es posible que la prohibición estuviera vigente en esa época. En resumen, si esto es así, ¿a qué queda reducida la veracidad del histórico canto del gallo?

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 22,31-34

Argyle, A. W., «Luke xxii. 31f.»: ExpTim 64 (1952-1953) 222.

Botha, F. J., «'*Umâs* in Luke xxii.31»: ExpTim 64 (1952-1953) 125.

Brown, R. E., et al. (eds.), *Peter*, 119-125.

Dietrich, W., *Das Petrusbild der lukanischen Shriften* (BWANT 94, Kohlhammer, Stuttgart 1972) 116-139.

Foerster, W., «Lukas 22, 31f.»: ZNW 46 (1955) 129-133.

Fridrichsen, A., «Scholia in Novum Testamentum, 1. Luk.22:31», *Professor Johannes Lindbom*, y *SEA* 12 (1947) 124-131.

Gundry, R. H., «The Narrative Framework of Mt 16,17-19: A Critique of Cullmann's Hypothesis»: NovT 7 (1964-1965) 1-9.

Klein, G., «Die Berufung des Petrus»: ZNW 58 (1967) 1-44, especialmente 39-44; reeditado: *Rekonstruktion und Interpretation: Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament* (BevT 50, Kaiser, München, 1969) 11-48.

—, «Die Verleugnung des Petrus: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung»: ZTK 58 (1961) 285-328; reeditado: *Rekonstruktion und Interpretation*, 49-98.

Lattey, C., «A Note on Cockcrow»: Scr 6 (1953) 53-55.

Lee, R. E., «Luke xxii.32»: ExpTim 38 (1926-1927) 233-234.

Lehmann, M., *Synoptische Quellenanalyse*, 103-106.

Linnemann, E., *Studien*, 70-108.

—, «Die Verleugnung des Petrus»: ZTK 63 (1966) 1-32.

O'Callaghan, R. T., «"Et tu aliquando conversus", St Luke 22,32»: CBQ 15 (1953) 305-314.

Ott, W., *Gebet und Heil*, 75-81.

Pickar, C. H., «The Prayer of Christ for Saint Peter»: CBQ 4 (1942) 133-140.

Prete, B., «Confirma fratres tuos»: Sacra doctrina 15 (1970) 181-218.

—, *Il primato e la missiones di Pietro: Studio esegetico-critico del testo di Lc 22,31-32* (RivBSup 3, Paideia, Brescia 1969).

—, «Il senso *di epistrepsas* in Luca 22,32», en *San Pietro: Atti de lla xix settimana biblica* (Paideia, Brecia 1967) 113-135.

Refoulé, F., «Primauté de Pierre dans les évangiles»: RevScRel 38 (1964) 1-41.

Schneider, G., «"Stärke deine Brüder"! (Lc 22,32): Die Aufgabe des Petrus nach Lukas»: Catholica 30 (1976) 200-206.
Schürmann, H., *Abschiedsrede*, 21-35, 116-139.
Sutcliffe, E. F., «"Et tu aliquando conversus", St. Luke 22,32»: CBQ 15 (1953) 305-310.
Thomson, P., «*Epistrephō* (Luke xxii.32)»: ExpTim 38 (1926-1927) 468.
Tobin, W. J., «The Petrine Primacy: Evidence of the Gospels»: Lumen vitae 23 (1968) 27-70.

152. LAS DOS ESPADAS
(22,35-38)

22 [35] Entonces, Jesús dijo a todos:
—Cuando os envié sin bolsa ni alforja ni sandalias, ¿os faltó algo?
Contestaron:
—Nada.
Él añadió:
— [36] Pues ahora, el que tenga bolsa, que la coja, y lo mismo la alforja; y
el que no las tenga, que venda el manto y se compre una espada. [37] Porque
os digo que tiene que cumplirse en mí lo que está escrito: *Fue tenido inclu-*
so por un criminal[a]. Pues de hecho, lo que a mí se refiere toca a su fin.
[38] Ellos dijeron:
—Señor, aquí hay dos espadas.
Pero él replicó:
—Basta ya.

[a] Is 53,12.

COMENTARIO GENERAL

La última parte del discurso de Jesús durante la última cena, en el evangelio según Lucas, se compone de un diálogo de Jesús con sus apóstoles en el que Jesús comenta las instrucciones que les dio hace algún tiempo y que ahora modifica ante la crisis que se cierne sobre él y que terminará por alcanzarles también a ellos, una crisis que los discípulos no llegan a entender (Lc 22,35-38).

Las palabras de Jesús en este episodio se refieren a una instrucción que él dio a los Doce durante su ministerio público, cuando los envió a proclamar el Reino de Dios y a curar enfermedades. Pero ahora, a la vista de la crisis que se les echa encima, es necesario prepararse de otra manera. Este episodio se ha llamado tradicionalmente «Las dos espa-

das», aunque no es el título más apropiado para el tema de que se trata. T. W. Manson y V. Taylor lo denominaron «Entonces y ahora»; pero la vaguedad de este título no es demasiado útil. El tema de este episodio acentúa el carácter heterogéneo del discurso de la última cena, tal como lo cuenta el evangelio según Lucas (véanse pp. 345-347).

Esta parte del discurso no tiene paralelo en ninguna otra recensión evangélica. Si se basa en alguna tradición, habrá que atribuirlo a «L» (véase I, 149). Aunque A. Loisy (*L'Evangile selon Luc*, 521) y J. Finegan (*Überlieferung*, 16) se inclinan a considerar este pasaje como composición del propio Lucas (por ejemplo, como preparación del posterior uso de una espada, en Lc 22,49-50), la mayoría de los comentaristas consideran estos versículos como derivados de una fuente prelucana, a pesar de que se puede detectar la existencia de indicios de un cierto trabajo escriturístico del evangelista. El hecho de que Jesús, en el v. 35, al dirigirse a los «apóstoles» que todavía están con él a la mesa, aluda no precisamente al pasaje de Lc 9,3 (que recoge parte de las instrucciones de Jesús a los Doce, cuando los envió en misión), sino más bien a Lc 10,4 (que trata de las instrucciones dadas posteriormente al grupo de los setenta [y dos] discípulos, también enviados en misión), apunta con toda claridad a la utilización de elementos de alguna otra fuente. Sin embargo, esos versículos no llegaron al evangelista como un bloque unitario ya formado; fue el propio Lucas el que tomó elementos de «L» y los organizó en su forma actual. Para ulteriores detalles, véase F. Hahn, *Titles*, 154-155; cf. H. Schürmann, *Abschiedsrede*, 116-139; V. Taylor, *Passion Narrative*, 66-68; J. Jeremias, *Die Sprache*, 292-293. Por otro lado, se nota en el episodio «una considerable ausencia de términos y expresiones características de Lucas» (V. Taylor, *Passion Narrative*, 67). El trabajo de redacción de Lucas se ha localizado en los siguientes elementos: la preposición *ater* («sin»); el participio de perfecto como sustantivo neutro *to gegrammenon* («lo escrito», «la Escritura»; véase la nota exegética al v. 37); la forma impersonal *dei* («es necesario», v. 37; véanse I, 299-301); *telesthai en emoi* («cumplirse en mí», v. 37; véase la respectiva nota exegética), y la expresión *to peri emou* («lo que a mí se refiere», v. 37).

Desde la perspectiva de la historia de las formas, no es fácil clasificar estos versículos. El contexto es un «diálogo» entre Jesús y sus apóstoles. Los vv. 36-37 se podrían entender como «declaración de Jesús», pero esa definición sería más apropiada para la última frase (v. 38d), aunque difícilmente se puede considerar esa frase como el punto central del episodio. Por eso, quizá lo mejor sea catalogar estos versículos

como «dichos» aislados de Jesús, procedentes de la tradición anterior a Lucas que él ha elaborado como unidad literaria. El v. 36 es de carácter, en parte exhortativo y en parte conminatorio; el v. 37 es esencialmente profético; y el v. 38 es un comentario irónico que da por zanjada cualquier clase de discusión.

La pregunta de Jesús en el v. 35 se presenta como una referencia a las instrucciones que él mismo dio a los Doce cuando los envió en misión (Lc 9,1-6; cf. 6,13cd). Pero las prendas de las que los enviados deberían prescindir cuando se pusieran en camino: «bolsa, alforja y sandalias», pertenecen más bien a las instrucciones dadas a los «otros setenta [y dos]» (Lc 10,1-12; compárese Lc 9,3 con Lc 10,4). El desarrollo de los acontecimientos ya se explicó en el comentario general a Lc 10,1-12. El evangelista no se esfuerza lo más mínimo por resolver esa incongruencia. Se trate de una alusión al envío de los Doce, o a la misión de los setenta y dos, lo importante es que a Jesús le ha llegado el momento de corregir aquellas instrucciones. La expresión «pero ahora», con la que empieza el v. 36, es enfática, sobre todo en cuanto alusión a la crisis que se avecina y para la cual los apóstoles deberán empezar a prepararse. La oposición a Jesús, que va cobrando fuerza a medida que avanza el relato evangélico de Lucas (cf. Lc 6,11; 11,53-54; 19,47; 20,19; 22,2), es el contexto más adecuado para esta advertencia de Jesús a los apóstoles. Tendrán que ponerse en guardia y tomar precauciones, porque la crisis les alcanzará también a ellos. Refiriéndose a las antiguas instrucciones sobre el atuendo de los enviados en misión, Jesús modifica ahora los términos, mandándoles solemne y simbólicamente que, de las tres prendas de las que entonces les había recomendado prescindir: «bolsa, alforja y sandalias», lleven ahora las dos primeras, a las que deberán añadir una «espada». Aunque la tarea de los apóstoles deberá ser, en última instancia, la incansable proclamación del Reino, lo que va a suceder en breve los envolverá en el torbellino de la oposición que Jesús ha tenido que afrontar en su ministerio público. El motivo de esta nueva instrucción es la conciencia que tiene Jesús de que todo lo escrito sobre él tendrá que llegar a cumplimiento. Y la fuerza de la oposición llegará hasta el punto de que Jesús será tenido por un criminal. Es el propio Jesús el que encuadra su destino en el papel del Siervo de Yahvé, del que el antiguo profeta había escrito: «Porque expuso su vida a la muerte y fue contado entre los pecadores; él cargó con el pecado de muchos e intercedió por los transgresores» (Is 53,12). En la redacción de Lucas, Jesús escoge sólo

una frase de la profecía para dar a entender que será tratado como un criminal. Lo que en el Déutero-Isaías se afirma sobre el Siervo de Yahvé encuentra ahora un nuevo significado en la crisis con la que se enfrenta Jesús. La profecía veterotestamentaria, según la interpretación típica de Lucas, se convierte en una predicción que deberá tener cumplimiento en la *pasión y muerte* de Jesús.

Para muchos comentaristas, la crisis que está a punto de estallar, debe restringirse a «la pasión de Jesús» (véase, por ejemplo, P. S. Minear, «A Note»). Naturalmente, eso es parte de la referencia que Jesús acaba de hacer en el v. 36 con la expresión «pues ahora». Pero en el conjunto de los escritos de Lucas, el significado no se puede limitar a este horizonte. Lo que le va a sobrevenir al predicador del Reino en los siguientes episodios del tercer evangelio es símbolo de la experiencia que habrán de vivir los testigos de Jesús ante el mundo, como se expone en la segunda parte de la obra de Lucas, es decir, en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

El episodio se cierra con una referencia a la incomprensión de los apóstoles. Ellos interpretan literalmente la frase de Jesús que introduce el nuevo elemento de la «espada» (v. 36), y responden: «Señor, aquí hay *dos* espadas» (v. 38). Con una buena dosis de ironía, Jesús contesta: «Basta ya». La decepción de los apóstoles es total. Como escribe T. W. Manson (*Sayings*, 341): «Este breve diálogo ilumina la tragedia del ministerio público de Jesús y concuerda con su lamento sobre Jerusalén, sin duda procedente de «Q» (Lk 13^{34b} || Mt 23^{37-39}), que, igual que esa elegía, rezuma una decepción bien amarga. La torva ironía del v. 36 es la explosión de un corazón totalmente destrozado».

NOTAS EXEGÉTICAS

22 v. 35. *Entonces, Jesús dijo a todos*

Es el modo típico de Lucas de introducir en la narración un nuevo tema.

Sin bolsa ni alforja ni sandalias

Véase la nota exegética a Lc 10,4. El códice Γ y algunos otros omiten el último elemento de la tríada, *hypodēmata* («sandalias»). Pero, aun sin la mención de las «sandalias», no queda del todo clara la alusión a Lc 9,3 (el envió en misión de los Doce). Sobre la preposición *ater* («sin»), véase v. 6.

¿Os faltó algo?

En sentido más literal sería: «¿No es verdad que no os faltó de nada?». La pregunta de Jesús, que tal como se enuncia espera una respuesta negativa, hace referencia a la hospitalidad que la gente dispensó a los apóstoles en aquella ocasión, cuando iban por los pueblos proclamando el Reino y curando enfermedades.

Nada

La redacción de Lucas utiliza el término helenístico *outhenos*, en lugar del clásico *oudenos*. En todo el Nuevo Testamento, a excepción de 1 Cor 13,2; 2 Cor 11,9, la forma helenística no aparece más que en los escritos de Lucas (Lc 23,14; Hch 15,9; 19,27; 20,33; 26,26). En la respuesta de los apóstoles resuena la reacción de los discípulos a la vuelta de su ministerio, en Lc 10,17.

v. 36. *Pues ahora*

Este «ahora» no se refiere únicamente a la pasión de Jesús que está para comenzar, sino también al nuevo período de la historia de salvación que quedará inaugurado como fruto de esa pasión. Aunque la forma *alla nyn* es enfática, no implica una mera referencia al momento presente (en el que se pronuncia). Antes que empiece la pasión propiamente dicha, Jesús tendrá que prepararse, con su oración en el monte de los Olivos, para afrontar el momento supremo. Con mayor razón no se puede decir que ese «ahora» señale el fin del período II de la historia de salvación (la vida de Jesús) y el comienzo del período III (la existencia de la Iglesia), sino que más bien entraña una visión sintética de ambos. Véanse I, 304-313. Por su parte, I. H. Marshall (*Luke*, 824) piensa que el contraste se establece entre el desarrollo pacífico del ministerio (hasta este momento) y la crisis de la pasión que va a desatarse inminentemente. No cabe duda que ese contraste está presente, pero no hay que restringirlo a ese momento concreto, porque las palabras de Jesús van también dirigidas a los lectores del evangelio según Lucas. H. Conzelmann (*Theology*, 103, nota 1) insiste en el carácter diferente que reviste el período posterior al *nyn*. Y es verdad; será distinto porque Jesús ya no estará física y visiblemente presente con sus discípulos, sino que su presencia se dejará sentir por medio del Espíritu.

El que tenga bolsa, que la coja, y lo mismo la alforja

Desde el punto de vista lingüístico, la relación entre los elementos del v. 36 es bastante complicada. De hecho, hay diversas posibilidades de traducción:

«el que tenga (una) bolsa, que la coja...», o también: «el que tenga, que coja (una) bolsa...». Espontáneamente se tendería a aceptar la primera traducción, si no fuera porque el paralelismo entre *ho echōn* («el que tiene») y *ho mē echōn* («el que no tiene»; con un complemento sobreentendido) plantea ciertas dificultades.

Y el que no las tenga, que venda el manto y se compre una espada

La traducción literal sería: «pero el que no tenga [con un complemento sobreentendido], venda su manto y compre una espada». La relación entre los elementos de este versículo tan elíptico ha dado lugar a estas cuatro interpretaciones:

1) Tanto *ho echōn* como *ho mē echōn* tienen los mismos complementos: *ballantion* («bolsa») y *pēran* («alforja»). Así entiendo yo la relación entre los elementos y lo reflejo en mi traducción. Y así lo entienden también A. Plummer (*The Gospel*, 505) y J. Finegan (*Überlieferung*, 16). El sentido de la frase es claro: el que tenga bolsa y alforja, que las coja; y el que no tenga ni bolsa ni alforja, que venda el vestido para conseguir una espada.

2) La expresión *ho echōn* tiene como complementos *ballantion* y *pēran*, pero el complemento de *ho mē echōn* es *machairan* («una espada»), que se sobreentiende aquí, aunque esté al final de la frase. Ésta es, probablemente, la interpretación más común, seguida por la mayor parte de las traducciones. El sentido es que se necesita bolsa, alforja y espada.

3) El término *ho echōn* tiene como complementos *ballantion* y *pēran*; pero *ho mē echōn* se emplea en sentido absoluto. En este caso, el significado sería: el que tenga bolsa, que la coja, y lo mismo la alforja; y el que no tenga (nada de eso), que venda su manto y compre una espada. Así lo entiende G. Schneider (*Evangelium nach Lukas*, 454-455).

4) Tanto *ho echōn* como *ho mē echōn* se emplean en sentido absoluto. De ese modo, habría que traducir: el que tiene, que lleve su bolsa y también su alforja; y el que no tiene, que venda su manto y compre una espada. El contraste se produce entre el que tiene (el acomodado) y el que no tiene (el indigente). Así lo interpreta E. Klostermann (*Lukasevangelium*, 214).

Es difícil determinar cuál de estas cuatro posibilidades habrá que preferir, pues cada una tiene elementos a su favor. Pero prescindiendo de preferencias, el hecho es que, en lugar de la tríada «bolsa, alforja y sandalias», aparece otra tríada: «bolsa, alforja y espada». La introducción de la «espada» marca la diferencia entre los períodos de la historia de la salvación. El período de la Iglesia estará marcado por la persecución, como se ve con toda claridad en la segunda parte de la obra de Lucas. Cf. Hch 8,1b-3; 9,1-2; 12,1-5. Pero todo el que se presente en nombre de Jesús deberá estar plenamente equipado, no con una armadura material, sino con una actitud resuelta frente a la persecución.

En este versículo no se pueden detectar tendencias «zelotas» (véase F. Hahn, *Titles*, 153), ni en él se refleja una información sobre la huida de judeocristianos desde Jerusalén a Pella (a pesar de la teoría de H.-W. Bartsch, «Jesu Schwertwort»). Por otra parte, tampoco se puede aducir esta palabra de Jesús como justificación de la venta de armas en nuestra sociedad actual, porque todavía habrá que demostrar la conexión entre estas recomendaciones de Jesús y los vv. 49-50 de este mismo capítulo.

Las palabras de Jesús sobre el equipamiento del apóstol deberán entenderse en sentido simbólico, aunque sin llegar hasta el punto de ver aquí el sentido de la «armadura espiritual» de la que se habla en Ef 6,11-17. El significado simbólico de este consejo se deduce de la reacción del propio Jesús a la interpretación literal de sus palabras (v. 38).

v. 37. *Porque os digo*

Véase la nota exegética al v. 16.

Tiene que cumplirse en mí

Sobre el verbo *telein*, véase la nota exegética a Lc 18,31 donde, igual que aquí, el verbo aparece en voz pasiva con significado teológico («pasiva teológica»).

Lo que está escrito

Para referirse a la Escritura, se emplea aquí la expresión *touto to gegrammenon* (pronombre demostrativo con participio de perfecto pasivo sustantivado). Cf. Lc 20,17 (también en singular, como aquí); 18,31 (con la correspondiente nota exegética). Véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 292-293. El texto específico del Antiguo Testamento se cita a renglón seguido.

Fue tenido incluso por un criminal

Cita explícita del cuarto cántico del Siervo de Yahvé (Is 53,12) que, en la tradición evangélica, no aparece más que en este pasaje. La traducción de los LXX dice: *kai en tois anomois elogisthē* («y fue contado entre los impíos»), mientras que el texto masorético lee: *wĕʾet pōšĕʿîm nimnā* (1QIs[a] 44,21-22: *wʾt pwšʿym nmnʾ*): «y fue contado con los transgresores». Tiene razón D. L. Jones («The Title Pais») cuando insiste en el hecho de que Lucas utiliza la referencia al Siervo de Yahvé como parte del «tema "humillación-exaltación"» que atraviesa toda la obra de Lucas, pero sin referencia a una interpretación en sentido sustitutorio. Lucas desarrolla este aspecto de manera independiente.

Lo que a mí se refiere toca a su fin

v. 38. *Señor, aquí hay dos espadas*

Basta ya

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 22,35-38

Bartsch, H.-W., «Jesu Schwertwort, Lukas xxii. 35-38: Überlieferungsgeschichtliche Studie»: NTS 20 (1973-1974) 190-203.

Bischinger, M., *Die Zwei-Schweter-Theorie: Exegesegeschichtliche Untersuchung über die Interpretation von Lk 22,35-38* (Dissertation, Vienna 1971).

Cullmann, O., *Jesus and the revolutionaries* (Harper & Row, New York 1970) 47-50.

Finlayson, S. K., «'The Enigma of the Swords'»: ExpTim 50 (1938-1939) 563.

Hahn, F., *Titles*, 153-155.

Hall, S. G., «Swords of Offence»: SE I, TU 73, 499-502.

Hobhouse, S., «"And He that Hath No Sword, Let Him...Buy One" (Luke xxii. 35-38)»: ExpTim 30 (1918-1919) 278-280.

Jones, D. L., «The Title *Pais* in Luke-Acts», *SBLSP 1982*, 217-226.

Larkin, W. J., «Lukes's Use of the Old Testament as Key to His Soteriology»: JETS 20 (1977) 325-335.

Lecler, J., «L'Argument des deux glaives (Luc xxii,38) dans les controverses politiques au moyen âge»: RSR 21 (1931) 299-339; *RSR* 22 (1932) 151-177, 280-303.

Lehmann, M., *Synoptische Quellenanalyse*, 148-152.

McDowell, E. A., «Exegetical Notes»: RevExp 38 (1941) 44-48.

Maurer, C., «Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht»: ZTK 50 (1953) 1-38.

Minear, P. S., «A Note on Luke xxii,36»: NovT 7 (1964- 1965) 128-134.

Napier, T. M., «The Enigma of the Swords»: ExpTim 49 (1937-1938) 467-470.

—, «"The Enigma of the Two Swords" (Luke xxii. 35-38)»: ExpTim 51 (1939-1940) 204.

Reinach, S., «Les deux épées»: Revue archéologique 4/19 (1912) 435.

—, «Encore les deux épées», *ibíd.* 5/10 (1919) 370-371.

Schlatter, A., *Die beiden Schwerter: Lukas 22,35-38. Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas* (BFCT 20/ 6, Bertelsmann, Gütersloh 1916).

Schürmann, H., *Abschiedsrede*, 116-139.

Schwarz, G., «*Kyrie, idou machairai hōde dyo*»: BN 8 (1979) 22.
Western, W., «The Enigma of the Swords»: ExpTim 50 (1938-1939) 377.
—, «The Enigma of the Swords, St. Luke xxii,38»: ExpTim 52 (1940-1941) 357.
Wright, R. F., «Studies in Texts»: Theology 44 (1942) 296-300.

B. PASIÓN, MUERTE Y SEPULTURA DE JESÚS

153. LA ORACIÓN EN EL MONTE DE LOS OLIVOS (22,39-46)

22 [39] Entonces, Jesús salió y se dirigió, como de costumbre, al monte de los Olivos; y lo siguieron también sus discípulos.

[40] Al llegar al sitio, les dijo:

—Orad para no caer en tentación.

[41] Entonces se arrancó de ellos, alejándose como un tiro de piedra, se arrodilló y se puso a orar:

[42] —Padre, si quieres, aparta de mí esta copa. Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya.

[43-44][a]

[45] Levantándose de la oración fue a donde estaban los discípulos y los encontró dormidos, por la pena.

[46] Y les dijo:

—¿Cómo es que estáis dormidos? Levantaos y orad para no caer en tentación.

[a] Muchos códices omiten los vv. 43-44. Véase la nota exegética al final del episodio.

COMENTARIO GENERAL

El relato evangélico entra ahora en una nueva fase en la que la redacción de Lucas presenta la pasión, muerte y sepultura de Jesús propiamente dichas (Lc 22,39-23,56a).

En este primer episodio, Jesús, terminada su última cena, se retira al monte de los Olivos en compañía de sus apóstoles, y ora a su Padre al que expresa su disposición para afrontar lo que el futuro va a depa-

rarle (Lc 22,39-46). En cada uno de los evangelios sinópticos, este episodio presenta la reacción interna de Jesús ante la inminencia de su pasión y su orientación radical a la voluntad de su Padre y al plan divino de salvación que ahora empieza a desarrollarse, para llegar al momento de su entrega suprema.

En los textos paralelos de los otros dos evangelios sinópticos (cf. Mc 14,26.32-42; Mt 26,30.36-46) se recoge la ida de Jesús con sus discípulos, después de la última cena, a un lugar retirado, al este del valle del Cedrón; incluso en el evangelio según Juan hay huellas de una tradición semejante (cf. Jn 18,1.11; véase I, 154). En este último, Jesús se retira a un «huerto» (*kēpos*, en posible alusión a 2 Sm 15,23), mientras que, según los sinópticos, se dirige a una finca situada (genéricamente) en «el monte de los Olivos». Con todo, la narración de Marcos tiene más resonancias que la de Lucas en la recensión de Juan (véase R. E. Brown, *New Testament Essays*, 192-198). Por otro lado, Marcos (Mc 14,32) y Mateo (Mt 26,36) especifican el nombre del lugar: «Getsemaní» (*Gethsēmani*, probable formación griega del hebreo, o arameo, *gat-šĕmānî* [«prensa de aceite»]). La redacción de Lucas omite el nombre semítico del lugar y se contenta con una localización puramente genérica (v. 39), como sucede en Mc 14,26.

La redacción de Lucas está claramente inspirada en el relato de Marcos. Pero como Lucas sitúa la predicción de las negaciones de Pedro en el discurso de la última cena, su narración lleva a Jesús directamente al monte de los Olivos, sin mencionar lo que sucede de camino. Sin embargo, se discute si la redacción de Lucas reproduce a su aire la forma de «Mc», o si se ha servido de alguna tradición independiente del relato de Marcos. De hecho, la redacción de Lucas es considerablemente más breve que la de Marcos, y posiblemente contenga ciertos detalles que no aparecen en ésta.

La comparación de las dos narraciones arroja el siguiente resultado:

1) Según Lucas, Jesús va directamente al monte de los Olivos (mención genérica), seguido por el grupo de sus discípulos, mientras que en la recensión de Marcos se dirige concretamente a «Getsemaní», una finca situada en el monte de los Olivos.

2) En la redacción de Lucas, Jesús exhorta a sus discípulos a que se pongan a orar, para no caer en tentación. En cambio, según Marcos, les dice que se sienten allí, mientras él se adelanta y se postra en oración. Además, se lleva consigo a Pedro, Santiago y Juan, y les comunica su profunda tristeza. Estos detalles no aparecen en la redacción de Lucas.

3) En el relato de Lucas, Jesús se aparta de (todos) sus discípulos «como un tiro de piedra» y se pone a orar (v. 41), mientras que, según Marcos, «se adelanta un poco», alejándose ligeramente del sitio en el que acaba de dejar a Pedro, Santiago y Juan.

4) El texto de Marcos recoge en estilo indirecto una parte de la oración de Jesús, mientras que Lucas transmite el contenido de la oración enteramente en estilo directo.

5) Aunque el contenido de la plegaria de Jesús al Padre es prácticamente idéntico en los dos relatos, Lucas suprime la expresión aramea *'abbā'* y su traducción literal griega *ho patēr*, y la sustituye por el vocativo *páter*, que es la forma griega más correcta.

6) En el evangelio según Marcos, Jesús ora tres veces y, después de cada una, vuelve adonde están Pedro, Santiago y Juan; en cambio, en el evangelio según Lucas, Jesús ora sólo una vez y a continuación vuelve adonde se encuentran (todos) los discípulos.

7) Marcos dice que Jesús encuentra a Pedro, Santiago y Juan dormidos, a diferencia de Lucas que extiende esa circunstancia a todo el grupo de discípulos, por la pena que les invade.

8) La advertencia de Jesús a los dicípulos, en la que les exhorta a orar para no caer en tentación, es común a los dos evangelistas; la única diferencia es que, en Lucas, el paralelismo crea una perfecta «inclusión» simétrica, que encierra entre sus límites la oración personal de Jesús.

9) Si los vv. 43-44 del relato de Lucas son auténticos, Jesús, en el curso de esa experiencia tan traumática, recibe un ánimo y una fortaleza que vienen del cielo, un detalle totalmente ausente en la recensión de Marcos.

De esta comparación se deduce que Lucas, o ha abreviado radicalmente la recensión de Marcos, o se ha servido de un relato más corto (que incluso podría contener detalles distintos de los que recoge el segundo evangelio). Por otra parte, la propia formulación de Marcos se ha visto sometida a severos y controvertidos análisis (véase K. G. Kuhn, T. Lescow, E. Linnemann, L. Schenke). Pero ése es un problema que no nos incumbe en este momento.

En opinión de muchos comentaristas, las diferencias de detalle entre la presentación de Lucas y la de Marcos son tan grandes que uno se inclina a pensar que Lucas se inspiró en una fuente distinta de «Mc». Así piensan A. Schlatter, *Evangelium des Lukas*, 432-433; A. Loisy, *L'Évangile selon Luc*, 525; M.-J. Lagrange, *Luc*, 558; W. Grundmann,

Evangelium nach Lukas, 411; K. G. Kuhn, «Jesus in Gethsemane», 271; V. Taylor, *Passion Narrative*, 69-72; F. Rehkopf, *Sonderquelle*, 84; T. Lescow, «Jesus in Gethsemane bei Lukas und in Hebräerbrief»; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 495; y muchos otros. Pero esa solución parece demasiado simplista porque, prescindiendo del problema textual planteado por los vv. 43-44, el resto de la presentación de Lucas se puede explicar fácilmente como perterneciente al su estilo de redacción respecto de algunos versículos de Marcos, o simplemente como omisión o composición personal del propio evangelista. Ése es también el parecer de otros muchos comentaristas como J. Finegan, *Überlieferung*, 18; J. M. Creed, *The Gospel*, 272; J. Schmid, *Evangelium nach Lukas*, 335; E. Linnemann, *Studien*, 34-40 (su análisis es excelente); E. Klostermann, *Lukasevangelium*, 215; G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 457.

El v. 39 depende claramente de Mc 14,26, aunque Lucas utiliza alguna de sus formulaciones más típicas: el aoristo *eporeuthe* («se dirigió»), en lugar del *exēlthon* («salieron») de Marcos, y *kata to ethos* («como de costumbre»). En el v. 40b, la invitación de Jesús a sus discípulos a que no dejen de orar para no caer en tentación está influida por la misma advertencia en Mc 14,38. De ese modo, Lucas crea una «inclusión» (cf. v. 46b), entre cuyos límites se encierra la plegaria del propio Jesús. El v. 40a es composición del propio evangelista (para un análisis más detallado, véanse las respectivas notas exegéticas). En el v. 41 encontramos *kai autos* sin artículo (véase I, 201), la utilización de la partícula *hōsei* (véase la nota exegética al v. 43) y la expresión lucana «se arrodilló»; detalles, todos ellos, que apuntan a un trabajo de redacción del evangelista sobre el texto de Mc 14,35. En el v. 42, Lucas omite la referencia de Marcos a la «hora» (quizá porque equivale prácticamente a «la copa») y suprime el término arameo *abba*, aunque conserva lo esencial de Mc 14,36, sólo que con una mención más abstracta de la voluntad del Padre. Obsérvese, con todo, que la redacción de Lucas mantiene la forma de Marcos: «aparta de mí esta copa [tan amarga]». El v. 45 empieza con la formulación típicamente lucana de dos participios: *anastas* («levantándose») y *elthōn* («llegando»), y prosigue con el cambio —también típico de Lucas— del presente histórico de Marcos *heuriskei* («encuentra») al aoristo segundo *heuren* («encontró»); véase I, 184. La redacción de Lucas ve en «la pena» (*apo tēs lypēs*) un motivo para excusar el sueño de los discípulos (v. 45). En el v. 46, el aprecio que el evangelista siente por Pedro lo lleva a generalizar el reproche de Jesús, ampliándolo a (todos) los discípulos: «¿Cómo es que

estáis dormidos?». Del mismo modo, Lucas sustituye el imperativo de Mc 14,38: *grēgoreite* («estad en vela») por su participio favorito *anastantes* («levantándo[os]»); cf. I, 187. La última parte del v. 46 es redacción lucana de Mc 14,38b, mientras se omite completamente el resto del episodio (Mc 14,38c-42).

El resultado es una simplificación del relato de Marcos, que se centra mucho más en la relación de Jesús con su Padre que en un interés por la indiferencia de unos discípulos tan obtusos. Como sería de esperar en este evangelio, Jesús acentúa especialmente la necesidad de la oración en la vida de los discípulos que lo van a «seguir» en la prueba que está a punto de presentarse. Su doble exhortación a orar es el marco en el que se inscribe su propia oración, cuya importancia subraya la sumisión filial de Jesús a la voluntad de su Padre.

También es evidente que los discípulos salen mejor parados en la redacción de Lucas que en la de Marcos. Donde mejor se percibe esa realidad es en la omisión, por parte de Lucas, de las tres idas y venidas de Jesús con las que interrumpe su oración para visitar a los apóstoles. A eso se puede añadir la intención de Lucas de excusar la actitud de los discípulos que, si se duermen, es porque les invade una profunda «pena» por la situación de su Maestro.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, el episodio es un «relato sobre Jesús», como parte de la narración evangélica. R. Bultmann (HST 267-268) considera la forma de Marcos como «narración puntual de carácter legendario, que en el segundo evangelio no se ha conservado intacta», sino que al núcleo del relato se le han añadido detalles posteriores por influjo de la lectura litúrgica de la escena, para edificación de la comunidad cristiana. El problema reside en dar razón del origen del episodio y en especial de la oración de Jesús. Si Jesús se había apartado de los discípulos, incluso de Pedro, Santiago y Juan (cf. Mc 14,32b.33a.35a), para comunicarse con su Padre, ¿quién habría podido escuchar las palabras que se le atribuyen? Esa dificultad se complica aún más si se tiene en cuenta que los discípulos estaban dormidos. Por otra parte, el relato de Lucas exagera la distancia que separa a Jesús de los suyos, al sustituir la frase «adelantándose un poco» (Mc 14,35) por «alejándose como un tiro de piedra» (Lc 22,41). En realidad, nos encontramos con un episodio de características semejantes al de la tentación que Jesús tuvo que afrontar en el desierto (Lc 4,1-13; véase II, 394-395).

Aunque un buen número de comentaristas aceptan la teoría de Bultmann y mantienen el carácter legendario de la escena, otros mu-

chos insisten en las resonancias de este episodio en la tradición que recoge el evangelio según Juan (Jn 12,27; 18,11) e incluso la carta a los Hebreos (Heb 5,7), donde la escena se presenta de manera más desarrollada: «Él, en los días de su vida mortal, ofreció oraciones y súplicas, a gritos y con lágrimas, al que podía salvarlo de la muerte; y Dios lo escuchó en atención a su actitud reverente». Aunque difícilmente se puede afirmar que esas resonancias establezcan una conexión con un acontecimiento concreto y una súplica de Jesús durante su vida mortal, sí se puede decir que constituyen un tanto a favor de que el episodio no sea una pura y simple invención de la comunidad. V. Taylor (*Mark*, 551) no sólo aduce la opinión de A. E. J. Rawlinson (que piensa que el núcleo del relato «es ciertamente histórico y no obedece a pura invención»), sino que también hace referencia a «un consenso entre los críticos más radicales y los más conservadores» sobre el hecho de que la tradición se remonta a un núcleo realmente histórico. (Para más detalles, véase R. S. Barbour, «Gethsemane in the Tradition of the Passion».) Con todo, nadie podrá negar que los diversos relatos se han recargado con matizaciones que apuntan a una posterior utilización del episodio con carácter exhortativo e incluso apologético.

Después de haber ofrecido a sus apóstoles una nueva interpretación de la última cena y haberles dado sus últimas instrucciones, Jesús, según su costumbre, se retira con ellos al monte de los Olivos (cf. Lc 21,37), un lugar bien conocido por Judas, para dedicarse a la oración (véanse I, 411-413). En la redacción de Lucas, Jesús no exterioriza ninguna de las reacciones emocionales que le atribuye el relato de Marcos frente a la prueba que le aguarda. Con gran sobriedad, Jesús exhorta a sus discípulos a que permanezcan en oración; luego se aparta de ellos, cae de rodillas y ora repetidamente: «Padre, aparta de mí esta copa» (v. 42), usando una figura veterotestamentaria para significar la copa del destino que pronto tendrá que apurar personalmente (véase la respectiva nota exegética). Pero añade: «No se haga mi voluntad, sino la tuya» (v. 42).

En su condición de Hijo, Jesús se somete a lo que le exige la dedicación filial a su Padre, y expresa su prontiud para afrontar el momento supremo del designio salvífico de Dios. La dedicación a su Padre lo lleva a enfrentarse con el reto decisivo, porque lo que está en juego es su propia existencia humana. En los albores de su ministerio público, Jesús había anunciado: «Tengo que proclamar el Reino de Dios, por-

que para eso me han enviado» (Lc 4,43). Y más tarde, «cuando ya se acercaban los días en que iba a ser llevado al cielo, Jesús decidió irrevocablemente ir a Jerusalén» (Lc 9,51). Y de camino a la ciudad en la que habría de consumarse su trágico destino, había hecho esta declaración: «Hoy, mañana y pasado tengo que seguir mi viaje, porque es imposible que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13,33). El drama ha seguido su curso; ahora llega el momento decisivo. Sin embargo, Jesús no pierde el control, sino que afronta decididamente la prueba, cualquiera que vaya a ser, con la mayor ecuanimidad, sin angustia y sin miedo. No cabe duda que a esta luz es como habrá que leer e interpretar el «bautismo» al que se refiere el texto de Lc 12,50.

En exacerbado contraste con esa sumisión y dedicación filial de Jesús aparece la indiferencia y la incomprensión de sus propios seguidores. Se quedan dormidos, se olvidan de que Jesús les acaba de recomendar que permanezcan en oración. Por eso, al final, tiene que exhortarlos de nuevo: «Levantaos y orad para no caer en tentación» (v. 46). En los otros sinópticos, la prueba a la que se ven sometidos los discípulos termina en defección y abandono de su Maestro (cf. Mc 14,50, donde la total deserción se simboliza en la huida del joven que abandona incluso la sábana que cubría su desnudez, un detalle que se omite en Mt 26,56b). La redacción de Lucas suprime todas esas referencias, pero aun en su propio relato no se puede menos de detectar la total incomprensión de los acontecimientos por parte de los discípulos. Para ulteriores reflexiones, véase D. M. Stanley, *Jesus in Gethsemane*.

En la tradición posterior, este episodio de los evangelios sinópticos se interpretó con diversas finalidades, por ejemplo, para insistir en el carácter humano de Jesús, frente a la negación de esa humanidad por la herejía docética (véase Ireneo, *Adv. haer.*, 3, 22,2; PG 7, 956-957); para invalidar la pretensión de Jesús de poseer una naturaleza divina (el hereje Celso, el emperador Juliano el Apóstata, los herejes arrianos); o para acentuar el conflicto entre la libertad humana de Jesús y su obediencia al Padre. Un gran número de oradores y predicadores han intentado analizar la «agonía» de Jesús desde el punto de vista de la moderna psicología, para determinar sus causas, por ejemplo, la inmensidad del pecado humano en el mundo, o el infinito número de los condenados por rechazar la salvación que se ofrece en la pasión y muerte de Jesús, etc. Pero de todo eso no se dice ni una sola palabra en todo el Nuevo Testamento.

NOTAS EXEGÉTICAS

22 v. 39. *Entonces, Jesús salió y se dirigió*

La redacción de Lucas omite el detalle del cántico de los himnos, es decir, la segunda parte del Hallel, antes de la salida (cf. Mc 14,26). Sobre el significado del verbo *poreuesthai*, tan característico de Lucas, véase la nota exegética a Lc 4,30; véase también I, 281.

Como de costumbre

Cf. Lc 1,49; 2,42, donde el evangelista ya ha empleado esa misma expresión. La costumbre hace referencia a lo que se dice en Lc 21,37 sobre el hábito de Jesús de retirarse a pasar las noches en el monte de los Olivos. La adición de este detalle implica también la libertad de Jesús, que escoge retirarse a un lugar bien conocido por Judas, el traidor. Véase Orígenes, *Contra Celso* 2, 10; CGS 2, 137-138).

Al monte de los Olivos

Véanse las notas exegéticas a Lc 19,29; 21,37. Sobre el tema lucano de la costumbre que tenía Jesús de subir a un monte para orar, véanse las notas exegéticas a Lc 6,12; 9,28. Véase igualmente H. Ott, *Gebet und Heil*, 84.

Y lo siguieron

Sobre la utilización del verbo *akolouthein* («seguir») véase la nota exegética a Lc 5,11, y I, 408. En la redacción de Lucas, este detalle implica la eventual identificación de los discípulos con Jesús en la prueba y en el destino que les aguarda. De ese modo, la expresión adquiere un matiz exhortativo para los lectores del evangelio según Lucas, que también son invitados a seguir al Maestro.

También sus discípulos

Mientras que la redacción de Lucas denomina *apostoloi* a los comensales que celebraron la última cena con Jesús (Lc 22,14), aquí, probablemente por influjo de Mc 14,32, se refiere a ellos como *mathētai* («discípulos»), término que por lo general hace referencia a un grupo más numeroso que los Doce, que en este caso serían Once, puesto que Judas no está con ellos, aunque muy pronto hará acto de presencia (v. 47).

Algunos códices (B*, 69, etc.) omiten la partícula intensiva *kai,* en sentido de «también».

v. 40. *Al llegar al sitio*

Sobre la utilización del verbo *ginesthai* con la preposición *epi*, cf. Lc 3,2; 24,22; Hch 21,35 (entre los evangelistas sinópticos, este empleo es exclusivo de Lucas). La redacción lucana no menciona expresamente el nombre del lugar (cf. Mc 14,32). La presencia de *topos* («sitio», «lugar») en Jn 18,2, donde se dice que «Judas conocía también el sitio», difícilmente puede ser un indicio de que Lucas se haya servido de una fuente cercana a la tradición del cuarto evangelio, a pesar de la opinión de V. Taylor (*Passion Narrative*, 69).

Orad para no caer en tentación

En la recensión de Marcos, Jesús dice a sus discípulos que se sienten a esperarlo, mientras él va a orar (Mc 14,32b); pero en la redacción de Lucas, Jesús exhorta a sus acompañantes a que también ellos se dediquen a la oración. Y más adelante, en el v. 46, Jesús volverá a insistir en esa recomendación, en paralelismo con Mc 14,38. Al introducir ese consejo al principio de su relato, Lucas crea una «inclusión» literaria entre cuyos límites se enmarca la oración del propio Jesús. Anteriormente, cuando Jesús enseñó a sus discípulos el «Padrenuestro», les instruyó que dijeran: «No nos dejes caer en tentación» (Lc 11,4c; véase la respectiva nota exegética). Ahora, la recomendación de Jesús implica que la prueba que él va a tener que afrontar en seguida se va a convertir en piedra de toque de la fidelidad de los suyos y de su perseverancia a su lado; será la prueba por excelencia de su dedicación al Maestro. Pero, a la vez, Jesús sugiere que el contacto con Dios será un modo de prevenir la defección. El destino que le aguarda a Jesús no será para él una nueva tentación (véase S. Brown, *Apostasy and Perseverance*, 9-10, 15-16), pero sí lo será para los suyos. Véase la nota exegética a Lc 4,13. «Caer en tentación» equivale a sucumbir al poder maléfico que en ella se encierra.

v. 41. *Entonces se arrancó de ellos, alejándose como un tiro de piedra*

El verbo *apospan* («separarse», «apartarse») se emplea también en Hch 21,1, donde Pablo, antes de salir para Jerusalén, se separa de sus amigos, los ancianos de Éfeso, convocados a una reunión en Mileto. Cf. 4 Mac 13,18. En la redacción de Lucas, la distancia que ahora separa a Jesús de sus discípulos se mide con una expresión coloquial que también aparece en griego clásico (véase Tucídides, *Hist.* 5, 65,2: *mechri men lithou kai akontiou bolēs echōrēsan* («se alejaron como un tiro de piedra y de jabalina»). Una expresión semejante, aunque no exactamente igual, se puede ver en Gn 21,16 («a la distancia de un tiro de arco») y en Homero, *Il.* 3,12. La mención de la distancia implica que a Jesús se le podía divisar desde donde estaban los apóstoles, pero no se le podía oír.

Se arrodilló

Aunque la expresión *tithenai gonata* se encuentra una vez en Mc 15,19 (en la burla que los soldados dedican a Jesús), en los escritos de Lucas aparece otras cuatro veces (Hch 7,60; 9,40; 20,36; 21,5). Cf. *Herm. Vis.* 1, 1,3; 2. 1,2; 3. 1,5. En contraste con esa presentación, el texto de Mc 14,35 dice que Jesús «cayó a tierra» *(epipten epi tēs gēs)*. Con frecuencia se ha considerado esa expresión como un latinismo *(genua ponere;* véase BDF § 5.3). Pero se encuentra también en Eurípides, *Troyanas* 1307 *(gony tithēmi gaia)*. Jesús adopta una postura de súplica.

Se puso a orar

Véase I, 413. El contenido de su oración es el mismo que en Mc 14,36 y Mt 26,39.

v. 42. *Padre, si quieres*

Así se formula en la redacción de Lucas la frase introductoria de Marcos (Mc 14,36: «¡Abba! ¡Padre!, todo es posible para ti»). En la redacción de Lucas, Jesús emplea el vocativo *páter*, como en Lc 11,2 (véase la respectiva nota exegética); y además, omite la invocación aramea *'abbā'* y su transliteración griega *ho patēr*.

Aparta de mí esta copa

La redacción de Lucas sigue la forma de Mc 14,36c, cambiando únicamente la posición del demostrativo *touto*. El término *potērion* («copa») recoge el sentido veterotestamentario de «la copa del destino»; cf. Is 51,177.22; Jr 25,15; 49,12; Lam 4,21; Sal 11,6; 75,9; véase C. E. B. Cranfield, «The Cup Metaphor in Mk. xiv. 36 and Parallels»: ExpTim 59 (1847-1948) 137-138; M. Black, «The Cup Metaphor in Mk. xiv. 36», en *ibíd.*, 195; AAGA[3] 298; L. Goppelt, TDNT 6, 148-158, especialmente 152-153. La imagen de la copa del destino podría reflejarse en la expresión «copa de muerte» que se emplea en un texto tardío de *Tg. Yer. II* de Gn 40,23 (*ks' dmwt'*). Obsérvense igualmente las formulaciones tanto de Mt 26,39 («que se aleje de mí esa copa») como de Jn 18,11 («la copa que me ofrece el Padre, ¿no la voy a beber?»). Las palabras de Jesús expresan la repulsión natural frente al destino que lo aguarda. En ningún pasaje de la tradición evangélica se muestra tanto la humanidad de Jesús como aquí. Su reacción se refiere no sólo al sufrimiento físico y a la angustia psíquica de su pasión y muerte, sino que probablemente incluye también una especie de duda interior sobre el significado de todo lo que se le avecina.

Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya

La redacción de Lucas formula en abstracto lo que de manera más concreta se afirma en Mc 14,36: «No se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú». El sustantivo *thelēma* se refiere no a un capricho antojadizo del Padre, que somete a su Hijo a la muerte en satisfacción por el pecado humano y las ofensas a la majestad divina, sino al designio del Padre que quiere la salvación de la humanidad, en el sentido en que se emplea el término en Hch 21,14; 22,14. Véase I, 300. Aunque en la frase resuenan ecos de una petición del Padrenuestro, la expresión no forma parte de la fórmula con que la tradición de Lucas ha transmitido esa oración típicamente cristiana. Cf. Mt 6,10. Lo que expresan estas palabras de la oración de Jesús, según Lucas, es su orientación filial y su absoluta sumisión a la voluntad de su Padre.

vv. 43-44

V ·ase su explicación al final de estas notas exegéticas.

v. 45. *Fue a donde estaban los discípulos*

Se hace referencia al grupo entero de discípulos, no exclusivamente a Pedro, Santiago y Juan, en contraste con Mc 14,37, donde Jesús se dirige específicamente a Pedro.

Y los encontró dormidos

Cf. Lc 9,32 y la respectiva nota exegética.

Por la pena

Igual que el evangelista intentó explicar la incomprensión de Pedro en Lc 9,33e (compárese con Mc 9,6), también aquí pretende encontrar una excusa para el sueño de los discípulos, aunque la pena, por lo general, tiene el efecto contrario, es decir, suele producir insomnio. La redacción de Lucas no explica, en absoluto, por qué los discípulos estaban agobiados por la pena, ni siquiera por qué Jesús se retiró a orar, mientras que en el relato de Marcos es el propio Jesús el que manifiesta a Pedro, Santiago y Juan que «se muere de tristeza» (*perilypos*), un detalle que Lucas ha optado por omitir.

Para una interpretación de *lypē* («tristeza») como pasión cardinal, relacionada con el pecado y la culpabilidad, y sobre las razones por las que Lucas suprime cualquier mención de las emociones de Jesús y, sin embargo, se las atribuye exclusivamente a los discípulos, véase J. H. Neyrey, «The Absence».

v. 46. *¿Cómo es que estáis dormidos?*

Quizá se pudiera traducir esta expresión por: «Pero, ¿cómo? ¿Es que os habéis quedado dormidos?». La forma verbal *katheudete* está en segunda persona del plural.

Levantaos y orad para no caer en tentación

Véanse las notas exegéticas a Lc 1,39; 22,40. Jesús exhorta a sus discípulos a que superen unas reacciones humanas como el sueño y la tristeza. Recuérdese su consejo en Lc 18,1.

Éstas son las últimas palabras que Jesús dirige a sus discípulos antes de que caiga el telón sobre el drama de su pasión y muerte. Todo este episodio no ha sido más que la gran obertura con la que da comienzo el drama propiamente dicho.

[vv. 43-44]

[43] Se le apareció un ángel del cielo que lo animaba. [44] Y al entrarle la angustia, se puso a orar con más insistencia. Y le chorreaba hasta el suelo un sudor parecido a goterones de sangre.

Omiten estos versículos los siguientes manuscritos: papiros P^{69} (al parecer), y P^{75}; códices griegos: ℵ (primer corrector), A, B, N, R, T, W, 579, 0171*, f^{13}; y las antiguas versiones siro-sinaítica, sahídica, y bohaírica (en parte). También lo omiten algunos escritores antiguos, como Marción, Clemente de Alejandría, Orígenes, Atanasio, Ambrosio, Cirilo y Juan de Damasco.

Incluyen estos versículos los códices griegos ℵ*, D, K, L, X, Γ, Δ, Θ, Ψ, 0171 (corrector), f^{1}, 565, 700; y las antiguas versiones latinas, siro-curetoniana, siro-peshitta, bohaírica (en parte). También se encuentran en algunos escritores antiguos, como Justino Mártir, Ireneo, Hipólito, Eusebio, Dídimo y Jerónimo. La familia de códices minúsculos f^{13} los inserta después de Mt 26,39, donde algunos leccionarios colocan los vv. 43-54a.

La decisión de incluirlos en el texto u omitirlos no es nada fácil. La moderna crítica textual está empeñada en un serio debate sobre este punto. Para ulteriores precisiones, véase TCGNT 177; J. A. Fitzmyer, *Papyrus Bodmer XIV*, 177-179; J. Duplacy, «La préhistoire»; B. D. Ehrman y M. A. Plunkett, «The Angel».

Los testimonios externos están prácticamente igual de divididos, aunque los códices griegos que por lo general se consideran como más fiables se inclinan por su omisión. Igualmente, se debate si los versículos son parte del problema planteado por las llamadas «no-interpolaciones occidentales» (véanse I, 217-220). Tampoco resulta fácil determinar cuál de las dos opcio-

nes, si la omisión de estos versículos o su inclusión en el texto, es la *lectio difficilior*. L. Brun («Engel und Blutschweiss») aboga por su inclusión, basado en el hecho de que, a pesar de que la narración de Lucas es perfectamente coherente sin esos versículos, el evangelista suele compensar su reducción del texto de Marcos (en el relato de la pasión) con la adición de nuevos elementos de su propia cosecha, tomados de otras fuentes.

No hay duda de que la tradición sobre la agonía de Jesús en Getsemaní, como se cuenta en estos versículos, es bastante antigua. Véase Justino Mártir, *Dial.* 103.8. Un escrito de los siglos XIV-XV, *Historia Passionis Domini* (folio 32 r) afirma que ya se leía en el *Evangelio de los Nazarenos* (más conocido como *Evangelio según los Hebreos*). Pero ninguno de esos testimonios antiguos demuestra que estos versículos *pertenecieran al texto original del evangelio según Lucas*. Epifanio (*Ancoratus* 31. 4-5; GCS 25. 40), hacia el año 374 d.C., sabía que esos versículos se leían en algunas «copias espurias» del evangelio según Lucas, y que algunos teólogos ortodoxos de su tiempo se sentían perplejos ante la aparente incompatibilidad de las emociones tan fuertemente humanas que se recogen en estos versículos y la naturaleza divina de Jesús. Por su parte, J. Duplacy («La préhistoire») insiste en el papel que desempeñaron en las controversias sobre el monoteletismo y el monoenergismo; pero sus análisis se limitan a lo que él llama la «prehistoria» del texto, aparte de que se siente incapaz de demostrar que hubiera algún testimonio antiguo que atribuyera estos versículos a Lucas. Es evidente que este caso no ha sido la única instancia en la que posteriores intereses teológicos han afectado a la historia del texto del Nuevo Testamento griego.

Para una enumeración bastante completa de comentaristas que omiten o admiten estos versículos como parte integrante del texto auténtico del evangelio según Lucas, véase L. Brun, «Engel und Blutschweiss», 265; I. H. Marshall, *Luke*, 831-832.

Aquí los he omitido por las razones siguientes: 1) *Lectio brevior potior* («Hay que preferir la lectura más breve»); 2) no tienen ninguna correspondencia en los demás relatos sinópticos paralelos; 3) suavizan el impacto del pasaje de Lucas, por cuanto añaden detalles emocionales a lo que, por otra parte, es una clara y sobria abreviación del texto de Marcos; 4) no aparecen en el manuscrito más antiguo del evangelio según Lucas, es decir, en el papiro P^{75}; y 5) muestran intereses posteriores de tipo parenético o exhortativo. Con todo, no se puede mantener una postura apodíctica en una materia tan complicada.

(Los católicos [romanos] consideran, por lo general, estos versículos como texto canónico. Véase, por ejemplo, *Enchiridion biblicum* § 392; cf. D. M. Stanley, *Jesus in Gethsemane*, 206-207).

La aparición del ángel sería la respuesta del Padre a la oración de Jesús, un ejemplo de oración escuchada, que aseguraría a los cristianos que siempre

ocurre lo mismo, aun en los momentos de angustia y de más severa oscuridad. Por tanto, es en esos momentos cuando, a imitación de Jesús, habrá que orar «con más insistencia».

v. 43. *Se le apareció*

Sobre el aoristo de la voz pasiva *ōphthē*, que es frecuente en el evangelio según Lucas, pero que en el evangelio según Marcos sólo aparece en Mc 9,4, y en el evangelio según Mateo sólo en Mt 17,3, véase la nota exegética a Lc 1,11.

Un ángel del cielo

Cf. Lc 17,29; 21,11.

Que lo animaba

El texto griego utiliza aquí el participio de presente *enischyōn*, pero sin definir con precisión a qué clase de ánimo, físico o espiritual, hace referencia. Cf. Hch 9,19.

v. 44. *Y al entrarle la angustia*

Literalmente: «Al entrar en agonía». El sustantivo greigo *agōnia* sólo aparece en este pasaje en todo el Nuevo Testamento; ni la recensión de Marcos ni la de Mateo lo utilizan para describir la experiencia de Jesús en Getsemaní. El término *agōnia* puede hacer referencia a un combate por la victoria; pero también hay testimonios sobre su empleo para describir un estado interior de miedo o de angustia frente a una experiencia o un fenómeno incierto que está a punto de manifestarse. Véase W. R. Paton, *Agōnia*.

En este contexto, la palabra no tiene nada que ver con los estertores relacionados con el momento final de la muerte.

Se puso a orar con más insistencia

El adverbio *ektenōs* se utiliza también en Hch 12,5 con referencia a la oración.

Y le chorreaba hasta el suelo un sudor parecido a goterones de sangre

Los dos términos, *hidrōs* («sudor») y *thrombos* («gota», «goterón») son *hapax legomena* en el Nuevo Testamento, es decir, no aparecen más que en este pasaje. La comparación se establece entre un sudor copioso y grandes gotas de

sangre que chorrean hasta el suelo, sin que el texto haga la más mínima alusión al color de la secreción. Véase W. Grundmann, *Evangelium nach Lukas*, 412.

El texto se ha interpretado frecuentemente —de modo incorrecto— como referencia a un «sudor de sangre». Numerosos intérpretes, tanto antiguos como modernos, suelen restringir el significado de la frase a una comparación en términos de cantidad (véase, por ejemplo, Teofilacto, Eutimio Zigabeno, T. Zahn, J. Jeremias). Por su parte, A. Feuillet («Le récit lucanien») ha intentado desautorizar esa interpretación apelando al uso lucano de las partículas *hōs* o *hōsei* («como») en sentido de identificación real (cf. Lc 15,19; 16,1; Hch 2,3); pero esa interpretación es altamente dudosa. Prescindiendo del problema de crítica textual, acudir a presuntas instancias de *haematidrōsis* («sudor de sangre») es forzar indebidamente el texto. Sobre el sentido de «aproximación» inherente a la partícula *hōsei*, cf. Lc 3,23; 9,14.28; 22,41.59; 23,44; 24,11; Hch 1,15; 2,3.41; 10,3; 19,7.34.

El participio *katabainontes* («que bajaban», «que chorreaban») se refiere a las «gotas», aunque algunos códices (א*,²) y las versiones latinas leen *katabainontos*, que haría referencia a la «sangre» que chorreaba hasta el suelo.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 22,39-46

Ambruster, C. J., «The Messianic Significance of the Agony in the Garden»: Scr 16 (1964) 111-119.

Aschermann, H., «Zum Agoniegebet Jesu, Lc XXII, 43sq.»: Theologia viatorum 5 (1953-1954) 143-149.

Barbour, R. S., «Gethsemane in the Tradition of the Passion»: NTS 16 (1969-1970) 231-251.

Bate, H. N., «Luke xxii 40»: JTS 36 (1935) 76-77.

Benoit, P., *Passion and Resurrection*, 1-23.

Bishop, E. F. F., «A Stone's Throw»: ExpTim 53 (1941-1942) 270-271.

Boman, T., «Der Gebetskampf Jesu»: NTS 10 (1963-1964) 261-273.

Brun, L., «Engel und Blutschweiss Lc 22,43-44»: ZNW 32 (1933) 265-276.

Carle, P.-L., «L'Agonie de Gethsémani: Enquête exégétique et théologique du Père Feuillet»: Divinitas 21 (1977) 429-432.

Colunga, A., «La agonía de Jesús en Gatsemani»: CB 16 (1959) 13-17.

Cullmann, O., *Inmortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament* (Epworth, London 1958) 21-27.

Daube, D., «A Prayer Pattern in Judaism»: SE I, TU 73, 539-545.

Dibelius, M., «Gethsemane»: Crocer Quartely 12 (1935) 254-265; reeditado en *Botschaft und Geschichte*, 1. 258-271.

Duplacy, J., «La préhistoire du texte en Luc 22:43-44», en E. J. Epp y G. D. Fee (eds.), *New Testament Textual Criticism*, 77-86.

Eltester, W., «'Freund, wozu du gekommen bist' (Mt xxvi 50)», en W. C. van Unnik (ed.), *Neotestamentica et patristica*, 70-91.
Feuillet, A., *L'Agonie de Gethsémani: Enquête exégétique et théologique suivie d'une étude du 'Mystère de Jésus' de Pascal* (Gabalda, Paris 1977) 13-141.
—, «Le récit lucanien de l'agonie de Gethsémani (Lc xxii, 39-46)»: NTS 22 (1975-1976) 397-417.
Fillion, L.-C., «L'Ange et la sueur de sang à Gethsémani», en *Essais d'exégèse* (Briday, Lyon/Paris 1884) 101-127.
Fitzmyer, J. A., «Papyrus Bodmer XIV: Some Features of Our Oldest Text of Luke»: CBQ 24 (1962) 170-179, especialmente 177-179.
Galizzi, M., *Gesù nel Getsemani (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,39-46)* (Biblioteca di scienze religiose 4, Pas-V, Zürich 1972).
Gamba, G. G., «Agonia di Gesù»: RivB 16 (1968) 159-166.
Héring, J., «Simples remarques sur la prière à Gethsémani: Mattieu 26.36-46; Marc 14.32-42; Luc 22.40-46»: RHPR 39 (1959) 97-102.
—, «Zwei exegetische Probleme in der Perikope von Jesus in Gethsemane (Markus XIV 32-42; Matthäus XXVI 36-46; Lukas XXII 40-46)», en W. C. van Unnik (ed.), *Neotestamentica et patristica*, 64-69.
Holleran, J. W., *The Synoptic Gethsemane: A Critical Study* (AnGreg 191, Gregorian University, Roma 1973).
Holzmeister, U., «Exempla sudoris sanguinei (Lc 22,44)»: VD 18 (1938) 73-81.
Kelber, W. H., «Mark 14,32-42: Gethsemane: Passion Christology and Discipleship Failure»: ZNW 63 (1972) 166-187.
Kuhn, K. G., «Jesus in Gethsemane»: EvT 12 (1952-1953) 269-285.
Larkin, W. J., «The Old Testament Background of Luke xxii. 43-44»: NTS 25 (1978-1979) 250-254.
Lescow, T., «Jesus in Gethsemane»: EvT 26 (1966) 141-159.
—, «Jesus in Gethsemane bei Lukas und im Hebräerbrief»: ZNW 58 (1967) 215-239.
Linnemann, E., *Studien*, 34-40, 178-179.
Moffatt, J., «Exegetica: Luke xxii. 44»: Expos 8/ 7 (1914) 90-92.
Mohn, W., «Gethsemane (Mk 14,32-42)»: ZNW 64 (1973) 194-208.
Neyrey, J. H., «The Absence of Jesus' Emotions–The Lucan redaction of Lk 22,39-46»: Bib 61 (1980) 153-171.
Ott, W., *Gebet und Heil*, 82-90.
Paton, W. R., «*Agōnia* (Agony)»: CRev 27 (1913) 194.
Radl, W., *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk: Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte* (Europäische Hochschulschriften 23/49, Lang, Bern/Frankfurt 1975) 159-168.
Schenke, L., *Studien*, 461-560.
Schneider, G., «Engel und Blutschweiss (Lk 22, 43-44): "Redaktionsgeschichte" im Dienste der Textkritik»: BZ 20 (1976) 112-116.

Schürmann, H., «Lk 22,42a das älteste Zeugnis für Lk 22,20?»: MTZ 3 (1952) 185-188; reeditado en, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 193-197.

Skard, E., «Kleine Beiträge zum Corpus hellenisticum NT»: *Symbolae osloenses* 30 (1953) 100-103.

Smith, H., «Acts xx. 8 and Luke xxii. 43»: ExpTim 16 (1904-1905) 478.

Stanley, D. M., *Jesus in Gethsemane* (Paulist, Ramsey NJ 1980).

Trémel, Y.-B., «L'Agonie de Jésus»: Lumière et vie 13 (1964) 79-103.

154. EL PRENDIMIENTO DE JESÚS (22,47-53)

22 47 Aún estaba hablando cuando apareció gente con uno de los
Doce, el llamado Judas, a la cabeza. Éste se acercó para besar a Jesús.
48 Pero Jesús le dijo:
—Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?
49 Dándose cuenta de lo que iba a pasar, los que estaban con Jesús
dijeron:
—Señor, ¿hacemos uso de la espada?
50 Y uno de ellos, de un tajo, le cortó la oreja derecha al criado del
sumo sacerdote.
51 Pero Jesús intervino diciendo:
—Dejad que lleguen hasta eso.
Y tocándole la oreja lo curó.
52 Entonces Jesús dijo a los sumos sacerdotes, a los oficiales del
templo y a los ancianos que habían venido a prenderlo:
—¿Habéis salido con espadas y palos, como si fuera contra un bandido?
53 A diario estaba yo en el templo con vosotros y no me echasteis
mano. Pero ésta es vuestra hora, y el poder de las tinieblas.

COMENTARIO GENERAL

El primer episodio real de la pasión de Jesús es el relato de su prendimiento en el monte de los Olivos (Lc 22,47-53). La predicción de Jesús en los vv. 21-23 sobre la traición de Judas Iscariote llega ahora a su cumplimiento. El episodio tiene sus correspondientes paralelos no sólo en los otros dos evangelios sinópticos (Mc 14,43-52; Mt 26,47-56), sino también en el evangelio según Juan (Jn 18,2-11).

Comparado con la recensión de Marcos, el relato de Lucas presenta a Jesús como dominador de la escena de su prendimiento. Sin embargo, aunque la presentación lucana es más breve, no deja de ser alta-

mente significativa la omisión de ciertos detalles que se podrían considerar necesarios para la comprensión del episodio. Pero después de leer la presentación de Marcos, la redacción de Lucas es bastante más inteligible. Por ejemplo, Lucas no dice expresamente por qué Judas se acerca a Jesús para besarlo (cf. Mc 14,44-45); pero eso se presupone en el v. 48. Además, el ataque al criado del sumo sacerdote, que en Mc 14,47 se cuenta como un intento de liberar a Jesús que ya ha sido arrestado, se presenta en el relato de Lucas como una acción de defensa, preparada únicamente por una vaga premonición de lo que va a ocurrir (Lc 22,49-50). Por otra parte, aunque el relato de Lucas es más breve, es el único que refiere la curación del herido (v. 51b). Si el relato de Lucas omite toda mención de la huida de los discípulos (cf. Mc 14,50), es para no denigrarlos, pues, según Lucas, no abandonan la ciudad de Jerusalén y volverán a aparecer más adelante en la crucifixión de Jesús, entre el grupo de «sus conocidos» (¡en masculino!) que asisten de lejos a la escena (Lc 23,49). Finalmente, el diálogo de Jesús tanto con Judas como con el discípulo que blande la espada, confiere al episodio un toque de mayor dramatismo.

Esas diferencias entre los dos relatos del prendimiento de Jesús suscitan el problema sobre la fuente que siguió Lucas para la composición de su evangelio. W. Grundmann (*Evangelium nach Lukas*, 413), V. Taylor (*Passion Narrative*, 72-76), K. H. Rengstorf (*Evangelium nach Lukas*, 254), F. Rehkopf (*Sonderquelle*, 31-85 [el estudio más elaborado]), I. H. Marshall (*Luke*, 834) y otros intentan convencernos de que Lucas ha combinado su fuente principal, «Mc», con elementos de otra fuente autónoma, distinta del evangelio según Marcos; por ejemplo, los vv. 52b-53a estarían tomados de «Mc» y habrían sido incopo-rados a otros elementos derivados de un escrito independiente. Pero el análisis de Rehkopf, en particular, deja bien claro lo cuestionable que es dicha hipótesis. Por consiguiente, parece más adecuado afirmar con J. Finegan (*Überlieferung*, 20-21), J. M. Creed (*The Gospel*, 272), J. Schmid (*Evangelium nach Lukas*, 337), G. Schneider (*Evangelium nach Lukas*, 460-461) y otros que la narración de Lucas es resultado de un trabajo de redacción sobre «Mc» con algunas omisiones y otras adiciones compuestas por el propio evangelista. (El problema sobre si el texto de Marcos es también composición personal o procede de otra fuente no tiene por qué ocuparnos en este momento. Para más detalles, véase E. Linnemann, *Studien*, 41-69; G. Schneider, «Die Verhaftung Jesu»).

En su conjunto, la secuencia narrativa de Lucas sigue la de «Mc». El v. 47 es una clara redacción de Mc 14,43ab.45, con la omisión de algunos elementos. El v. 48 es composición del propio Lucas. Ni siquiera J. Jeremias (*Die Sprache*, 295) es capaz de encontrar en ese versículo elementos de tradición. V. Taylor (*Passion Narrative*, 74) sostiene que en este versículo no hay «detalles lingüísticos» que demuestren un trabajo de redacción de Lucas; de modo que habrá que concluir que el evangelista «se sirve de una fuente». A pesar de todo, ¿no se podría postular una composición personal del autor? El v. 49 procede de la pluma de Lucas; la frase *hoi peri auton* es claramente lucana (véase el paralelismo con Hch 21,8: *hoi peri ton Paulon*, construcción que no se encuentra jamás en Marcos ni en Mateo). La interrogativa directa introducida por la partícula *ei* es frecuente en los escritos de Lucas (Lc 13,23; 22,67; Hch 1,6; 7,1; 19,2; 21,37; 22,25; 26,23 [dos veces]; véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 231, 295). El v. 50 es clara redacción del texto de Mc 14,47, en la que se mantine la construcción *heis tis* («uno») y se sustituye *tōn parestēkotōn* («de los presentes») por *ex autōn* («de ellos»), porque Lucas acaba de mencionar a «los que estaban con él [Jesús]» (v. 49a). El resto del versículo depende de Mc 14,47, con la única precisión de la oreja «derecha» (véase la nota exegética al v. 50). El v. 51 empieza con una construcción típicamente lucana: el «septuagintismo» *apokritheis eipen* (véase I, 193). La frase más bien difícil *eate heōs toutou* («Dejad que [lleguen] hasta eso») es, igual que *hikanon estin* (vv. 38), un comentario perentorio de Jesús. El hecho de que Jesús cure la oreja del criado del sumo sacerdote no tiene por qué resultar extraño; es exactamente lo que cabría esperar del trabajo de redacción de Lucas (véanse I, 435-437 [§ 9]). El v. 52 empieza con otra introducción característica de Lucas (*pros* con acusativo [véase I, 195] y el verbo *paraginesthai* [véase I, 189]), y continúa con una redacción del texto de Mc 14,43b.48. Eso mismo se puede decir del v. 53a (= Mc 14,49a). El v. 53b es composición del propio evangelista, que introduce una nueva referencia a la «hora» (cf. Lc 22,14), para reemplazar la vaga referencia de Marcos a la Escritura. Aunque no está claro el motivo por el que la narración lucana del prendimiento de Jesús ha abreviado la recensión de Marcos, no hay ningún detalle en el texto de Lucas que no se pueda explicar como redacción del texto de Marcos, salvo la precisión de la oreja «derecha» y la curación del herido.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el episodio es una «narración sobre Jesús», una pieza más de la tradición narrativa del

Evangelio. R. Bultmann (HST 268) pensaba que la narración había sido «coloreada por la leyenda, tanto en el tema de la traición con un beso» como en el comentario de Jesús en los vv. 52b-53a (por cuestiones de «apologética y dogmática eclesiástica»).

Nadie podrá dudar que el episodio ha cobrado su propia dimensión por el trabajo de redacción de Lucas: la «turba» que en «Mc» se presenta «de parte de los sumos sacerdotes, de los doctores de la ley y de los ancianos» (Mc 14,43) se convierte en «sumos sacerdotes, oficiales del templo y ancianos» (Lc 22,52); Lucas precisa que la espada del discípulo alcanzó «la oreja derecha» del criado (Lc 22,50); y Jesús aparece dominando la escena. Sin embargo, aunque es difícil establecer la historicidad del beso de Judas, el núcleo del episodio se debe considerar como histórico. Incluso Pablo (1 Cor 11,23) conoce la «traición» con nocturnidad de la que Jesús fue objeto y, en consecuencia, su prendimiento después de la última cena.

No es difícil comprender el significado del episodio. Las autoridades de Jerusalén, capitaneadas por Judas, otra vez caracterizado como «uno de los Doce», se presentan en el monte de los Olivos con la intención de detener a Jesús «sin que se entere la gente» (Lc 22,6), precisamente en el lugar adonde él se ha retirado para pasar la noche. La escena se compone de tres elementos:

a) Reacción de Jesús ante la llegada de sus adversarios y del traidor; cuando Judas se le acerca para saludarlo con un beso, Jesús le echa en cara: «¡Ay, Judas! ¿Con un beso entregas al Hijo del hombre?» (v. 48). La señal del mayor afecto, del más profundo respeto, en una palabra, del amor, se convierte en señal de traición. Eso es lo que emplea Judas para ofender a su Señor, llegando así a lo más bajo, a lo más rastrero de la infidelidad.

b) Reacción de Jesús ante la acción impulsiva de uno de sus seguidores que, al pretender defenderlo y evitar así el arresto, echa mano a la espada y hiere a uno de los adversarios. Pero Jesús interviene: «Dejad que lleguen hasta eso». Aun en el momento de sentirse traicionado y vilipendiado, Jesús muestra su compasión y cura la herida de uno de sus agresores; hace un milagro, es verdad, pero en el monte de los Olivos, no en la ciudad de Jerusalén. Cf. Lc 4,23; 5,17. En el momento de su detención, Jesús muestra su poder curativo en favor de uno de sus adversarios, y así prefigura el valor simbólico de su pasión. Su prendimiento y su muerte abren camino al perdón. Como agente de la misericordia de Dios, Jesús transforma en bien el mal con que le regala el hombre.

Y finalmente (c), con dominadora serenidad, Jesús interpreta el acontecimiento, relacionando el mal que va a abatirse sobre él con el designio salvífico de su Padre. Con profunda ironía, pregunta a las autoridades de Jerusalén si han salido a prenderlo como si se tratara de un bandido o de un insurrecto. Y eso lo dice el mismo que poco antes, según la narración de Lucas, había predicho que iba a ser tenido por un criminal (Lc 22,37). Jesús entiende el acontecimiento como manifestación de la hora del mal, como el momento supremo del designio del Padre, que ahora invade su propia existencia humana. Ese poder que las autoridades judías despliegan contra él es «el poder de las tinieblas», porque ellos son pura tiniebla, y la luz que él ha venido a traer al mundo (cf. Lc 1,79) no ha brillado sobre ellos. Esa oscuridad es la que dentro de poco se extenderá hasta cubrir toda la tierra (Lc 23,44). Los enemigos de Jesús se presentan amparados en la oscuridad de la noche, para cubrir la tiniebla moral de sus acciones depravadas.

NOTAS EXEGÉTICAS

22 v. 47. *Aún estaba hablando*

Es decir, hablando con los discípulos, a los que trataba de despertar del sueño. Lucas toma de Mc 14,43 el genitivo absoluto, aunque omite la introducción típica de Marcos *kai euthys* («e inmediatamente»).

Apareció gente

Literalmente: «He aquí una multitud». Véase I, 203. Lucas se limita a hacer mención del grupo de gente, sin más identificaciones (pero véase la nota exegética al v. 52).

Los evangelios sinópticos no mencionan la presencia de tropas romanas en el grupo capitaneado por Judas, en contraste con Jn 18,3.12. El códice D y las antiguas versiones siríacas añaden el adjetivo *polys* («mucha gente», «una gran multitud»).

Con uno de los Doce, el llamado Judas, a la cabeza

Literalmente: «Y el llamado Judas, uno de los Doce, los precedía». Véanse las notas exegéticas a Lc 6,16; 22,3; y p. 253. La redacción de Lucas atri-

buye mayor intensidad al papel de Judas al colocarlo a la cabeza del grupo (cf. Hch 1,16); en Mc 14,43, la gente va simplemente «con él». El códice D y algunos otros leen *ho kaloumenos Iskariōth* («el llamado Iscariote»). Igualmente, en el códice D y en la familia textual f^1 se dice proēgen («iba delante»), en lugar del más común *proērcheto.*

La identificación de Judas como «uno de los Doce» es un eco del horror que la comunidad primitiva asociaba a la acción de ese personaje que perteneció al reducido grupo de elegidos. Se puede afirmar con toda seguridad que el dato no pertenece al comienzo de un presunto relato más breve de la pasión, como alguien ha pensado en algún momento. Véase E. Schweizer, *Evangelium nach Lukas,* 229.

Éste se acercó para besar a Jesús

En Mc 14,45, Judas besa realmente a Jesús; pero por el texto de Lucas no podemos saber si realmente fue así. De todos modos, ambas interpretaciones son posibles. Quizá sea ése el motivo por el que en algunos manuscritos (papiro P^{69} y códice D) y versiones antiguas se lee: *engysas ephilēsen ton Iēsoun* («acercándose, besó a Jesús»). Al final de la frase, algunos códices (D, E, H, Θ, f^{13}, 700, etc.) añaden una explicación: *touto gar sēmeion dedōkei autois· hon an philēsō autos estin* («Él les había dado esta señal: Al que yo dé un beso, ése es»). Pero ésta es una formulación de Mc 14,44; por consiguiente, resulta sospechosa como intento de armonización por parte de algún copista. La redacción de Lucas omite el versículo introductorio de Marcos, sin duda porque pensaba que Jesús era suficientemente conocido por el pueblo y las autoridades para no necesitar ninguna señal identificativa, incluso de noche.

El verbo *philein* significa, propiamente, «amar»; pero también se empleaba en sentido específico para referirse a la señal del amor. En Mc 14,44-45 se utilizan tanto la forma simple *philein* como la compuesta *kataphilein.*

v. 48. *Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?*

Esta pregunta, exclusiva de la redacción de Lucas, empieza de manera enfática con el término *philēma* («beso»). La pregunta no tiene paralelo en la recensión de Marcos, donde Jesús ni siquiera habla con Judas; pero habrá que compararla con Mt 26,50: *hetaire, eph' ho parei* («¡Amigo, a lo que has venido!»), frase difícil, que podría interpretarse: «colega, ¿qué haces tú aquí?», o «¿Por qué estás tú aquí?». Sobre la expresión «entregar al Hijo del hombre», cf. Lc 9,44; 18,31-32; 22,22; 24,7. El título «Hijo del hombre» se utiliza aquí con un sentido sustitutivo. Véase la nota exegética a Lc 5,24; véase igualmente I, 349-355.

v. 49. *Los que estaban con Jesús*

Es decir, los discípulos, que en la redacción de Lucas desempeñan un papel positivo por su disposición para intervenir. De hecho, no se dice que «huyeran», como se afirma expresamente en Mc 14,50.

Dándose cuenta de lo que iba a pasar

Lucas emplea aquí el participio de futuro *esomenon* con significado de sustantivo. Cf. Eclo 48,25. En los códices D, 0171 y en algunas antiguas versiones latinas y siríacas se lee *genomenon* («lo que estaba sucediendo»). En el pasaje paralelo de la recensión de Marcos, Jesús ya ha sido apresado; de ahí que la intervención de los discípulos pretenda liberar a Jesús, y no impredir su prendimiento como es aquí el caso.

Señor

Véase la nota exegética a Lc 5,12.

¿Hacemos uso de la espada?

El que hace esta pregunta es uno de los dos discípulos que llevaban espada, como se dice en Lc 22,38 (donde, por cierto, también se da a Jesús el título de «Señor»). En el evangelio según Juan (Jn 18,10) se afirma concretamente que el que echa mano a la espada es Simón Pedro. La interrogativa directa, introducida con la partícula *ei* (literalmente: «si») es un «septuagintismo». Cf. Gn 17,17; 44,19; Am 3,3-6; 6,12. F. Rehkopf (*Sonderquelle*, 59) observa que, en los escritos de Lucas, esa construcción sólo se encuentra en Lc 13,23 y Hch 1,6. Véase, sin embargo, el comentario general al presente episodio (p. 406s), donde se aducen otros muchos pasajes en los que aparece esa misma construcción. Cf. BAGD 219b; ZBG § 401; BDF § 440.3.

v. 50. *De un tajo, le cortó la oreja derecha*

También el relato del evangelio según Juan dice que se trató de «la oreja derecha». En esa precisión se ha querido ver una señal de que Lucas se sirvió de una fuente distinta de «Mc». Pero cabría preguntar: ¿quién influyó a quién? A este propósito habrá que recordar el texto de Lc 6,6, donde se menciona el «brazo derecho» (véase la respectiva nota exegética), en contraste con Mc 3,1. Si la redacción de Lucas se ha desarrollado a partir de la recensión de Marcos, lo mismo se podría postular con respecto a la narración de Juan, incluso con más razón, puesto que en Jn 18,10 se recoge hasta el nombre del

criado, «Malco». Véase M. Rostovzeff, *Ous dexion apotemnein*: ZNW 33 (1934) 196-199.

Al criado del sumo sacerdote

Quizá se pudiera traducir también: «al criado de un sumo sacerdote», si se opta por no urgir el significado del artículo definido *tou* que acompaña a *archiereōs* (en singular).

v. 51. *Dejad que lleguen hasta eso*

Ésta es la expresión con la que Jesús se dirige al discípulo anónimo que ha optado por la violencia para defenderlo. Pero Jesús no va a permitir nada de eso. Igualmente, en Jn 18,11, Jesús ordena a Pedro que vuelva a envainar la espada. El significado de la expresión *eatō heōs toutou* no es fácil de determinar. Literalmente significaría «dejadlo[los] (llegar) hasta eso»; pero en el contexto podría querer decir: «¡Quieto[s]! ¡Ya no más agresiones!» (así se interpreta en BAGD 212), o también: «¡Quieto[s]! ¡Basta ya!». Según J. M. Creed (*The Gospel*, 274), el pronombre *toutou* podría referirse a la impulsividad del discípulo («Que vuestra resistencia llegue hasta eso; pero no más allá») o, mucho mejor, al prendimiento propiamente dicho («Dejad que los acontecimientos sigan su curso, incluida mi detención». Cf. 2 Sm 7,18, en la traducción de los LXX; y véase también Aristóteles, *Hist. anim.* 9.46.

Y tocándole la oreja lo curó

Mientras que el evangelista ha utilizado el término *ous* («oreja») en el v. 50, ahora emplea el diminutivo *ōtion*, que en griego helenístico había perdido su significado específico y se refería simplemente al pabellón auditivo exterior, es decir, a la «oreja» tanto del hombre como del animal. Véase BDF § 111.3. En Mt 26,51 se usa la misma palabra, mientras que en Mc 14,47, según los códices más fiables, se lee otro término, *ōtarion*, que también aparece en Jn 18,10. Véase D. C. Swanson, «Diminutives in the Greek New Testament»: JBL 77 (1958) 134-151; cf. P. Joüon, «Luc 22,50-51: to ous, tou ôtiou»: RSR 24 (1934) 473-474.

v. 52. Los sumos sacerdotes, los oficiales del templo y los ancianos

Así se identifica aquí a la «gente» que se ha mencionado en el v. 47, mientras que, en Mc 14,43, la tríada se compone de «sumos sacerdotes, doctores de la ley y ancianos», igual que en Lc 9,22 (véase la respectiva nota exegética). La redacción de Lucas sustituye «doctores de la ley» por «oficiales del templo» *(stratēgous tou hierou)*, término que ya había utilizado anteriormente,

en el v. 4, para referirse a un grupo que él asocia con los sumos sacerdotes (véase la respectiva nota exegética).

Como si fuera contra un bandido

Posiblemente, en el sentido de «rebelde», «revolucionario». Sobre el sustantivo *lēstēs*, véase la nota exegética a Lc 10,30. Sobre *lēstēs* como «revolucionario», véase Flavio Josefo, *Bell.* 2, 13,2-3 § 253-254. La redacción de Lucas omite el detalle de Marcos, *syllabein me* («para prenderme»), porque presenta a Jesús como aceptando o tolerando que lo detengan. En su condición de figura dominante de la escena, Jesús permite que las autoridades procedan a su detención.

v. 53. *A diario*

Sobre la frase preposicional *kath' hēmeran*, véase la nota exegética a Lc 11,3. En este caso, la frase está tomada de Mc 14,49.

Estaba yo en el templo con vosotros

La redacción de Lucas sustituye la parataxis de Marcos por un genitivo absoluto (véase I, 184 [2]) y, contra su costumbre, omite el participio *didaskōn* («enseñando»). Cf. Lc 19,47; Jn 18,20.

No me echasteis mano

Este versículo encierra un interesante paralelismo con Jn 7,30.

Ésta es vuestra hora

Ha llegado el momento culminante, en el que las fuerzas del mal que residen en esa ralea humana se van a desatar contra Jesús, el momento histórico en el que, a pesar de toda la inquina desatada contra Jesús, se va a consumar la salvación de la humanidad. Esta frase sustituye la alusión que hace Marcos al cumplimiento de la Escritura (Mc 14,49b). Es posible que la sustitución se deba a la vaguedad de la frase de Marcos, aunque también es cierto que el propio Lucas cita a veces la Escritura de manera semejante. Cf. Lc 24,27.44-46.

Y el poder de las tinieblas

Es el momento en que las tinieblas y todo lo que éstas simbolizan van a tomar el mando y llegarán incluso a ahogar el bien. La expresión es semejante

a algunas frases de Jesús en el evangelio según Juan (cf. Jn 13,30; 19,11). En los escritos de Lucas, el contraste entre la luz y las tinieblas no es tan acusado como el que se percibe en el cuarto evangelio, pero no está totalmente ausente. Cf. Lc 11,35; Hch 26,18. En la redacción de Lucas, Jesús juega con la oscuridad cósmica de la noche, cuando las autoridades de Jerusalén hacen acto de presencia para detenerlo «sin que se entere la gente» (Lc 22,6), y la oscuridad o tiniebla espiritual que ellas mismas representan. La ironía consiste en que las autoridades quedan ahora reducidas a la clasificación global de «gente» (cf. vv. 47.52a), en un sentido completamente distinto de la «gente», es decir, del «pueblo» al que tenían tanto miedo (Lc 22,2).

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 22,47-53

Benoit, P., *Passion and Resurrection*, 25-48.
Black, M., «The Arrest and Trial of Jesus» 19-33.
Brandon, S. G. F., *The Trial of Jesus of Nazareth* (Stein and Day, New York 1968).
Dibelius, M., «Judas und der Judaskuss», *Botschaft und Geschichte*, 1. 272-277.
Doeve, J. W., «Die Gefangennahme Jesu in Gethsemane: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung», *SE I*, TU 73 (1959) 458-480.
Hall, S. G., «Swords of Offence», *ibíd.* 499-502.
Linnemann, E., *Studien*, 41-69.
Rehkopf, F., *Sonderquelle*, 31-82.
Rice, G. E., «The Role of the Populace in the Passion Narrative of Luke in Codex Bezae», *AUSS* 19 (1981) 147-153.
Schneider, G., *Passion Jesu*, 43-55.
—, «Die Verhaftung Jesu: Traditionsgeschichte von Mk 14,43-52»: ZNW 63 (1972) 188-209.

155. LAS NEGACIONES DE PEDRO JESÚS ANTE EL GRAN CONSEJO (22,54-71)

22 54 Prendieron a Jesús, se lo llevaron y lo condujeron a casa del
sumo sacerdote. Pedro lo seguía de lejos.
55 Encendieron fuego en medio del patio, se sentaron alrededor, y
Pedro se sentó con ellos. 56 Una criada, al verlo sentado a la lumbre, lo
miró fijamente y le dijo:
—También ése estaba con él.
57 Pero Pedro lo negó diciendo:
—No lo conozco, mujer.
58 Poco después lo vio otro y le dijo:
—Tú también eres uno de ellos.
Pedro replicó:
—No, hombre; no lo soy.
59 Pasada cosa de una hora, otro insistía:
—Seguro, también éste estaba con él, ¡si hasta es galileo!
60 Pedro contestó:
—¡Hombre, no sé de qué hablas!
Todavía estaba hablando, cuando de pronto cantó un gallo.
61 El Señor se volvió y le echó una mirada a Pedro. Entonces Pedro
se acordó de lo que el Señor le había dicho: «Antes que cante hoy el
gallo, me habrás negado tres veces». 62 Y saliendo fuera, lloró amarga-
mente.
63 Los hombres que tenían preso a Jesús le daban golpes burlándo-
se de él. 64 Tapándole los ojos le preguntaban:
—Adivina, profeta, ¿quién es el que te ha pegado?
65 Y lo insultaban de otras muchas maneras.
66 Cuando se hizo de día, los ancianos del pueblo, los sumos sacer-
dotes y los doctores de la ley se reunieron en asamblea e hicieron com-
parecer a Jesús ante su Consejo. 67 Y le dijeron:
—Dínos, ¿eres tú el Mesías?

Él les contestó:
—Si os lo digo, no me vais a creer, 68 y si os hago una pregunta, no [me] vais a contestar. 69 Pero de ahora en adelante, *el Hijo del hombre*[a] estará *sentado a la derecha*[b] del poder de Dios.
70 A eso, dijeron todos:
—Entonces, ¿eres tú el Hijo de Dios?
Él les contestó:
—Sois vosotros los que decís que yo soy.
71 Ellos replicaron:
—¿Qué falta hacen más testigos? Nosotros mismos lo hemos oído de su boca.

[a] Dn 7,13. [b] Sal 110,1.

COMENTARIO GENERAL

Después de prender a Jesús en el monte de los Olivos, las autoridades de Jerusalén lo conducen a casa del sumo sacerdote, donde Pedro lo niega tres veces y Jesús es objeto de vejaciones y malos tratos por parte de sus guardianes, mientras que, al despuntar el día, el Sanedrín se reúne y lo hace comparecer para interrogarlo (Lc 22,54-71). Nos encontramos de nuevo con un bloque de tradición que se ha conservado no sólo en los evangelios sinópticos (cf. Mc 14,53-15,1a; Mt 26,57-27,1), sino también en el evangelio según Juan (Jn 18,13-27). Tanto este episodio como los siguientes, en los que Jesús es llevado a juicio ante Pilato (Lc 23,1-5.13-16), son los más decisivos en el relato de la pasión y han suscitado numerosos problemas de interpretación.

El relato de Lucas sobre la comparecencia de Jesús ante el Consejo de las autoridades judías es un bloque unitario que se compone de tres episodios perfectamente delimitados: las negaciones de Pedro (vv. 54-62); los malos tratos infligidos a Jesús (vv. 63-65); y el interrogatorio oficial sobre su condición mesiánica y su filiación divina (vv. 66-71). El relato difiere considerablemente de su correlativo en el evangelio según Marcos, donde el interrogatorio de Jesús se produce inmediatamente después de su llegada a la casa del sumo sacerdote, es decir, esa misma noche, y termina con un veredicto unánime de culpabilidad (Mc 14,55-64). A ello sigue el maltrato de Jesús por parte de algunos de los presentes y de los guardias (Mc 14,65), y las negaciones de Pe-

dro (Mc 14,66-72). Pero también en la recensión de Marcos se consigna una convocatoria del Consejo judío «apenas se hizo de día» (Mc 15,1a). En otras palabras, la narración de Marcos refiere dos sesiones del Consejo. En esta secuencia de acontecimientos, el relato de Mateo coincide con el de Marcos (cf. Mt 26,59-66.67-68.69-75; 27,1), con una única diferencia, la mención explícita del nombre del sumo sacerdote: «Caifás» (Mt 26,57). Esa transposición de elementos procedentes de Marcos (véase I, 129) y las diferencias entre el relato de Lucas, por una parte, y el de Marcos y Mateo, por otra, con respecto al interrogatorio de Jesús sobre su condición mesiánica, así como en el veredicto que se pronuncia, han dado lugar al problema clásico sobre la historicidad de los hechos.

El problema se complica aún más por la secuencia de acontecimientos que presenta el evangelio según Juan, donde Jesús es conducido «primero a casa de Anás, suegro de Caifás, el sumo sacerdote de aquel año» (Jn 18,13). En casa de Anás, Pedro niega a Jesús por primera vez (Jn 18,15-18). A continuación, «el sumo sacerdote interroga a Jesús acerca de sus discípulos y su enseñanza», pero no sobre su condición mesiánica o su filiación divina (vv. 19-21). Entonces, Jesús es objeto de malos tratos (Jn 18,22). Luego, «Anás envía a Jesús atado a Caifás, sumo sacerdote» (Jn 18,24). Vienen después las otras negaciones de Pedro (Jn 18,25-27). Pero no hay indicación alguna sobre un nuevo interrogatorio ante Caifás. Finalmente, Jesús es conducido desde casa de Caifás al pretorio, es decir, a la residencia del gobernador romano (Jn 18,28).

Para apreciar las discrepancias entre los diferentes relatos evangélicos de esta parte de la pasión, será conveniente presentar los detalles en forma de esquema gráfico. Nótese en particular que no «en todos los evangelios sinópticos se presupone que Jesús se vio sometido a dos interrogatorios ante las autoridades judías», a pesar de la opinión de E. E. Ellis, *Gospel of Luke*, 259.

Jesús ante el Consejo de las autoridades judías

Mc 14-15	*Lc 22-23*	*Jn 18*
14,53: Jesús conducido «ante el sumo sacerdote», con el Consejo reunido. (Mt 26,57: «a Caifás, el sumo sacerdote»).	22,54: «Lo condujeron a casa del sumo sacerdote».	18,13: «Lo llevaron primero a casa de Anás».
54: Pedro «en el patio de la casa del sumo sacerdote», sentado a la lumbre.	55: Pedro sentado con los que han encendido una hoguera en el patio.	15-17: Pedro admitido a la casa. Primera negación en la misma puerta. 18: Pedro sentado a la lumbre
55-63: Los sumos sacerdotes y el Consejo interrogan a Jesús sobre su condición mesiánica. Testigos.	56-62: Pedro niega a Jesús tres veces.	19-21: El sumo sacerdote interroga a Jesús sobre sus discípulos y su enseñanza.
64: Veredicto: blasfemia que merece la muerte.		
65: Jesús es maltratado por los miembros del Consejo y los asistentes.	63-65: Jesús es maltratado por sus guardianes.	22: Jesús es maltratado por uno de los asistentes («de los judíos» [v.12]).
66-72: Pedro niega a Jesús tres veces.		
15,1a: Al romper el día, se reúne el Consejo y decide condenar a a muerte a Jesús. y su filiación divina (ni testigos ni veredicto).	66-71: Al romper el día, el Consejo interroga a Jesús sobre su condición mesiánica ni veredicto).	24: «Anás lo remitió atado a Caifás, el sumo sacerdote» (ni interrogatorio
		25-27: Pedro niega a Jesús por segunda y tercera vez.
1b: Atan a Jesús, se lo llevan y lo entregan a Pilato.	23,1: Toda la asamblea se levanta y conducen a Jesús ante Pilato.	28: Conducen a Jesús desde la casa de Caifás al pretorio.

Las discrepancias en estos detalles suscitan una nueva cuestión sobre quién fue responsable de la muerte de Jesús. En realidad, se deberían tener también en cuenta los episodios siguientes sobre el proceso

de Jesús ante Pilato. Pero el problema ya se plantea aquí. De hecho, las negaciones de Pedro, tanto si se produjeron antes del interrogatorio de Jesús (Lucas) o después (Marcos y Mateo), como si sucedieron en un solo lugar (evangelios sinópticos) o posiblemente en dos (evangelio según Juan: primero, en casa de Anás [Jn 18,15-18], y luego en casa de Caifás [Jn 18,25-27]), constituyen un tema bastante secundario (para más detalles, véase el cuadro comparativo que presenta R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 838-839). Con todo, forman parte de un problema más amplio relacionado con la sesión (o sesiones) del Consejo y con lo que tuvo lugar en ella (o en ellas), es decir, si se pronunció o no un veredicto de culpabilidad. El modo en que se resuelva la relación entre los evangelios sinópticos y el evangelio según Juan, con respecto al interrogatorio de Jesús por las autoridades judías, tiene su importancia para determinar quién fue, en definitiva, responsable de la muerte de Jesús.

Muchas veces se ha intentado una reconstrucción histórica del interrogatorio de Jesús por las autoridades judías y de su proceso judicial ante el gobernador romano. El problema fundamental que se plantea al moderno lector de los evangelios, tanto cristiano como judío, consiste en la tendencia a considerar los relatos evangélicos y la reglamentación de la Misná para casos de conducta delictiva como una especie de actas del «proceso jurídico» de Jesús. Pero el caso es que tanto los evangelios como la Misná (cf. *Sanh.*, 4,1) se escribieron con una finalidad totalmente distinta. En este momento y, sobre todo, tratándose de un Comentario al evangelio según Lucas, no nos concierne la posible reconstrucción histórica de la escena. R. E. Brown (*John, XIII-XXI*, 791-802) reseña los aspectos más importantes que podrían considerarse y presenta las «cuatro posturas» que, por lo general, se adoptan en la investigación moderna. Por eso, no creemos necesario reproducirlas aquí. Personalmente, me sumo al grupo de los que defienden la segunda de esas cuatro posturas (*Ibíd.*, 792-793), es decir que, a pesar de que las autoridades judías se vieron profundamente implicadas en el «proceso judicial» de Jesús, todas las formalidades jurídicas del caso corrieron a cargo del gobernador romano. (Para más detalles sobre la diversidad de opiniones, véase la amplia bibliografía que se aduce en pp. 438-441, sobre todo, las obras de J. Blinzler, D. R. Catchpole, H. Cohn, R. W. Husband, G. Sloyan, P. Winter, y S. Zeitlin. Véase, igualmene, la controversia iniciada por H. Lietzmann [«Der Prozess Jesu»] y las reacciones de F. Büchsel, M. Dibelius, M. Goguel, y G. D. Kilpatrick, reseñadas en esa misma bibliografía).

Se impone una nueva observación sobre el contexto de las diferentes narraciones evangélicas del interrogatorio de Jesús por las autoridades judías. Los relatos de Marcos y de Juan sugieren (cada uno a su manera) una doble comparecencia de Jesús ante el pleno del Consejo; y es posible que las dos comparecencias fueran realmente históricas. Sin embargo, es más probable que Lucas haya conservado un recuerdo más fiel del momento en que tuvo lugar el interrogatorio sobre la condicióm mesiánica de Jesús: de buena mañana, y no de noche. En realidad, no sabemos lo que ocurrió en casa de Caifás, adonde fue conducido Jesús (Jn 18,24), a no ser —posiblemente— la segunda y tercera negación de Pedro, si es que deben situarse allí (cf. Jn 18,25-27). En ese caso, eso significaría que el relato de Marcos ha traspuesto a la sesión nocturna el interrogatorio sobre la condición mesiánica de Jesús (Mc 14,55-64), porque conocía una tradición sobre un interrogatorio ante un sumo sacerdote (que en Jn 18,19-21 se identifica como Anás), pero no sobre el contenido mismo de tal interrogatorio (y mucho menos, del que consigna el evangelio según Juan). Según Mc 14,53, Jesús es conducido simplemente «al sumo sacerdote», y de modo semejante, según Lc 22,54, «a casa del sumo sacerdote». Por otra parte, mientras que, según Jn 18,13, «lo llevaron primero a casa de Anás, porque era suegro de Caifás, el sumo sacerdote de aquel año», según Mt 26,57, la persona a la que Jesús fue conducido en primer lugar fue «Caifás, el sumo sacerdote». En la época en la que se compuso el evangelio según Mateo (hacia los años 80-85 d.C.), cuando ya hacía tiempo que Caifás había sido depuesto de su cargo (véase la nota exegética a Lc 3,22), el evangelista se contenta con reseñar que Caifás era el sumo sacerdote de aquel año, e inserta su nombre entre los elementos de su fuente («Mc»). Véase P. Benoit, *Passion and Resurrection*, 79-80, 99.

Al analizar la relación de este episodio del evangelio según Lucas con las otras narraciones sinópticas, se percibe claramente el carácter ecléctico de su composición. Vamos por partes. Por lo que se refiere a las negaciones de Pedro (Lc 22,54-62), estos versículos son esencialmente redacción del texto de Mc 14,53-54.66-72. Sin embargo, K. H. Rengstorf (*Evangelium nach Lukas*, 257): W. Grundmann (*Evangelium nach Lukas*, 416), G. Klein (*Die Verleugnung*, 290-294), D. R. Catchpole (*The Trial*, 160-174), I. H. Marshall (*Luke*, 839-840) y otros prefieren considerar esta formulación como derivada de la fuente particular de Lucas. Otros, en cambio, como J. Finegan (*Überlieferung*, 23-24), V. Taylor (*Passion Narrative*, 77-78), G. Schneider (*Verleugnung*, 73-96; *Evangelium*

nach Lukas, 464), E. Linnemann (*Studien*, 97-101), M. Lehmann (*Synoptische Quellenanalyse*, 106-112) observan, con más exactitud, que el episodio arroja muchas señales de redacción típicamente lucana, y que el resto se puede explicar como derivado de «Mc». Por su parte, V. Taylor, que suele abogar por una fuente aajena a la recensión de Marcos, admite que aquí «Mc» es «quizá la única fuente escrita utilizada por Lucas», y también es la fuente de la predicción de Jesús en el v. 34. Eso parece exacto con respecto a Lc 22,54-60.61b. En el v. 54a, la redacción de Lucas introduce el término técnico *syllabontes* («[lo] prendieron»), tomado de Mc 14,48, añade su verbo favorito *eisēgagon* («[lo] condujeron»; cf. Lc 2,27; 14,21; Hch 7,45; 9,8; 21,28.29.37; 22,24), y omite la tríada que constituía el Consejo, o el Sanedrín, porque acaba de mencionar otra tríada en el v. 52. En el v. 54b, Lucas retoca ligeramente el texto de Mc 14,54a. En el v. 55 se observa el trabajo de redaccion de Lucas en el uso de la expresión *en mesō* con genitivo («en medio [del patio]»), que en la obra de Lucas aparece diez veces, mientras que sólo dos en «Mc», y del verbo compuesto *synkathizein* («sentarse con»). Véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 86-87. La redacción de Lucas se percibe igualmente en el v. 56 con la adición del indefinido *tis* («uno»), el uso del participio *atenisasa* («mirándolo fijamente»; véase J. Jeremias, *ibíd.*, 122), y la preposición *syn* («con»), en lugar de la preposición *meta* («con [los guardias]»), que es la que se utiliza en la recensión de Marcos. En el v. 57, Lucas, según su costumbre, simplifica la formulación de Marcos. En el v. 58 sustituye «la criada del sumo sacerdote» (Mc 14,67) por un simple «otro» (en masculino), en la segunda acusación. Nótese igualmente la secuencia: *tis* («uno», v. 56), *heteros* («otro», v. 58), *allos tis* («otro [más]», v. 59). Cf. Lc 9,57.59.61; y véase J. Jeremias, *ibíd.,* 110-111. La utilización de *brachy* («poco [después]») en sentido temporal es exclusiva de Lucas, igual que el vocativo de *anthrōpos* («hombre»; cf. Lc 5,20; 12,14; 22,58.60, a pesar de lo que piensa J. Jeremias, *ibíd.,* 215). También se percibe el trabajo de redacción de Lucas en el empleo del participio *diastasēs* («pasada», «al cabo de») en el v. 59 (cf. Lc 24,51; Hch 27,28; cf. Hch 5,7), seguido de genitivo absoluto (véase I, 184-185) y en unión con la partícula *hōsei* («casi», «más o menos», «cosa de») con un número («cosa de una hora»). También se puede atribuir a la redacción personal del evangelista la frase *ep' alētheias* («seguro», «de veras»; cf. Lc 4,25; 20,21; Hch 4,27; 10,34), en lugar del adverbio *alēthōs* («verdaderamente») del texto de Marcos. En el v. 60a, Lucas vuelve a usar el vocativo *anthrōpe* («hombre») y simplica el resto de la frase. En el v. 60b sustituye

la fórmula de Marcos *kai euthys* («y en seguida») por su expresión favorita *parachrēma* («inmediatamente»; véase la nota exegética a Lc 1,64) con genitivo absoluto (véase I, 184-185). Por lo demás, reproduce el texto de Marcos, aunque omite *ek deuterou* («por segunda vez»). El v. 61b supone un ligero retoque de Mc 14,72b.

Los únicos versículos que plantean una cierta dificultad son los vv. 61a.62. En el primero se dice que Jesús se volvió para echar una mirada a Pedro, después de las negaciones. La indicación es exclusiva de Lucas y probablemente responde a la composición personal del evangelista; es esa clase de detalle que a Lucas le gusta incluir (véase FTG 116; G. Schneider, *Verleugnung*, 91-93). El problema del v. 62 consiste en que es idéntico al texto de Mt 26,75 y no aparece en absoluto en el evangelio según Marcos. En otras circunstancias, se podría suponer que está tomado de «Q», pero esa suposición es aquí bastante difícil, porque se trata de un texto narrativo. De hecho, falta en el códice 0171 y en la versión Vetus Latina, y algunos comentaristas (P. Benoit, *Passion and Resurrection*, 67; G. Schneider, *Verleugnung*, 95-96) se inclinan a considerarlo como adición de algún copista, para armonizar el texto de Lucas con el de Mateo. Cierto que la narración de Lucas podría haber terminado con la mención del canto de gallo; pero como, por otra parte, el versículo cuenta con excelentes testimonios en la tradición textual lucana, considerar ese versículo como espurio sería demasiado precipitado. Lo más probable es que proceda de «L», que es la fuente de los versículos que vienen a continuación.

En cuanto a la escena de los malos tratos que recibe Jesús (vv. 63-65), su inspiración parece proceder de «Mc», a pesar de que no aparece en la misma secuencia; por tanto, es posible que Lucas lo haya transpuesto. En este caso, la mayoría de los comentaristas coinciden en la idea de que Lucas ha utilizado un documento independiente de «Mc», o sea, «L». (Así piensan A. Plummer, *The Gospel*, 517; W. Grundmann, *Evangelium nach Lukas*, 417-418; V. Taylor, *Passion Narrative*, 79-80 [«redacción lucana de elementos tomados de su fuente particular»]; B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 222; D. R. Catchpole, *The Trial*, 174-183; J. Ernst, *Evangelium nach Lukas*, 616; I. H. Marshall, *Luke*, 845; y otros muchos.) Sobre ciertas dudas a propósito de dicha fuente, véase J. M. Creed, *The Gospel*, 277-278; J. Finegan, *Überlieferung*, 24. Cf. G. Schneider, *Verleugnung*, 96-104.

De veintisiete palabras, la redacción de Lucas sólo tiene seis en común con la recensión de Marcos; de ellas, la más importante es el im-

perativo *prophēteuson* («profetiza», «adivina»). Pero lo más notable en toda la escena es la coincidencia literal de la frase «¿Quién te ha pegado?» (v. 64c) con el texto de Mt 26,68, que no aparece en «Mc». Ésa es otra razón para atribuir este pasaje a «L». (Véase HST 271).

Finalmente, en cuanto a la escena del interrogatorio propiamente dicho, la fuente de los diversos versículos es objeto de debate. La primera parte (vv. 66-68) se debe atribuir casi con toda seguridad a «L», aunque se pueden detectar en ella algunas reformulaciones lucanas. Lo mismo se puede decir del v. 70, segunda pregunta que se le hace a Jesús y que va seguida de una respuesta a medias. Si el v. 69 procede de la misma fuente, es que se ha asimilado al texto de Mc 14,62, sea por el propio Lucas, o bien por la fuente anterior a él. También el v. 71 tiene cierta semejanza con Mc 14,63b, pero sin el cargo de blasfemia y sin veredicto (cf. Mc 14,64), por lo que es probable que también proceda de «L». La atribución de los vv. 66-71 a «L» parece mejor solución que acudir al trabajo de redacción de Lucas sobre el texto paralelo de Marcos, aunque no se puede ser apodíctico al respecto.

El propio V. Taylor (*Passion Narrative*, 84) tiene que admitir que, en esrte caso, «es muy difícil determinar el carácter de la narración. Es difícil creer que está basada únicamente en Marcos, o que es independiente de Marcos». Entre los que prefieren considerar este episodio como revisión de «Mc» se puede citar a M.-J. Lagrange (*Luc*, 571-574); J. M. Creed (*The Gospel*, 276: «La dependencia de Marcos es innegable en el relato [lucano] del proceso»); J. Schmid (*Evangelium nach Lukas*, 340-341); J. Finegan (*Überlieferung*, 24); H. Conzelmann (*Theology*, 84, nota 3). Entre los que prefieren considerar el episodio como básicamente derivado de una fuente distinta de Marcos cabría citar a W. Grundmann (*Evangelium nach Lukas*, 418-419 [a excepción del v. 69]); K. H. Rengstorf (*Evangelium nach Lukas*, 257); D. R. Catchpole (*The Trial*, 183-203); G. Schneider (*Evangelium nach Lukas*, 468: para los vv. 66-68, mientras que los vv. 69-71 procederían de «Mc»); J. Ernst (*Evangelium nach Lukas*, 617-618); y otros. Por su parte, J. Jeremias (*Die Sprache*, 299-300) da la impresión que considera el v. 70 como composición personal del evangelista.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, las tres partes del episodio pertenecen al género «historias sobre Jesús», como nuevos elementos narrativos de la tradición evangélica. R. Bultmann (HST 269), aunque se inclinaba a admitir que, para la escena de las negaciones, Lucas se había servido de una «tradición más antigua» que el

evangelio según Marcos, mientras que la aparición de los criados en los vv. 58.59 y el hecho de que Pedro no abandone el patio se deben a la composición personal del evangelista, llega a la conclusión de que «la historia de Pedro es legendaria y literaria». Por nuestra parte, ya hemos admitido el trabajo redaccional de Lucas sobre «Mc» que, por una parte, cambia el carácter de la narración, haciéndola quizá más «literaria» y suavizando la presentación de Pedro (que no jura ni echa maldiciones como en Mc 14,71), y por otra parte, elimina el problema de la plausibilidad del doble canto del gallo. Pero eso no autoriza a nadie a concluir que el episodio es «legendario». Si en el relato de la pasión hay algún elemento verdaderamente histórico y presentado como tal, es el hecho de que Pedro negó a Jesús tres veces. Si no fuera así, ¿cómo se explica la absoluta unanimidad sobre ese hecho? Aunque Lucas pretende suavizar el desarrollo de los acontecimientos, encuadrándolos en un marco de carácter más forense (véase W. Dietrich, *Das Petrusbild*, 145-157), no deja de transmitirnos la esencia de los hechos. Para más detalles, véase I. H. Marshall, *Luke*,840.

En el análisis del episodio del interrogatorio voy a prescindir de la naturaleza de la escena según Marcos y de su carácter histórico (sobre lo cual véase J. R. Donahue, *Are You the Christ?* cf. D. Juel, *Messiah and Temple*). Pero aun prescindiendo de las diferencias en la presentación del interrogatorio en la recensión de Marcos y en la redacción de Lucas, el hecho de que Jesús fue interrogado por una tríada de autoridades judías sobre su condición mesiánica es evidente. Nunca se podrá saber si Lucas eligió deliberadamente eliminar la acusación de blasfemia y el veredicto de los jueces, o si se contentó con seguir simplemente a «L», donde no existían esos elementos. No hay manera de llegar a una conclusión sobre la historicidad de los datos que componen la escena del interrogatorio. Lo único que se puede observar es que el relato de Lucas coincide con el evangelio según Juan en la omisión de algunos elementos, contra la tradición que se conserva en las narraciones de Marcos y Mateo.

La sugerencia de P. Winter (*On the Trial of Jesus*, 27-43), de que la escena del interrogatorio es una adición posterior al relato de la pasión propiamente dicho, es puramente especulativa y no merece especial consideración.

En el relato lucano de los sucesos que siguieron al prendimiento de Jesús, la figura de Pedro ocupa el centro de atención. Se trata de la historia de su *peirasmos* («tentación», «prueba»), que tiene lugar de

noche. Pedro aún no ha abandonado a Jesús —la narración de Marcos expresa ese abandono con toda energía: «Todos lo abandonaron y huyeron» (Mc 14,50), mientras que Lucas pasa por alto el paradero de los demás—, sino que lo ha «seguido», aunque «de lejos». Entra en el patio de la casa del sumo sacerdote y se sienta con personajes anónimos, probablemente criados, que acaban de encender una hoguera y están sentados alrededor para combatir el relente de la noche de primavera. La escena se desarrolla en tres actos:

a) Una criada ve a Pedro, se le queda mirando —Lucas subraya el modo en que lo reconoce— e inmediatamente lo asocia con el prisionero que acaban de llevar a juicio: «También éste estaba con él» (v. 56). ¡Culpable de asociación con malhechores! La acusación implícita provoca la primera negación de Pedro: «No lo conozco, mujer» (v. 57), con la que el apóstol pretende rechazar la acusación de un testigo hostil que resulta ser una mujer. La negación de Pedro no es fruto del temor, a pesar de lo que piensa E. E. Ellis (*Gospel of Luke*, 260). Al revés de lo que ocurre en la recensión de Marcos, en la que Pedro sale al zaguán y se oye el canto de un gallo (Mc 14,68), según la redacción de Lucas Pedro sigue sentado con los demás al amor de la lumbre.

b) Un poco más tarde, otro —esta vez, un criado (*heteros*, en masculino), en contraste con Mc 14 69, donde es la misma criada la que insiste en su acusación—, quizá sin haber prestado atención a lo que acaba de decir la criada, hace otra acusación implícita: «Tú también eres uno de ellos» (v. 58). Ahora, la acusación comienza con un enfático *kai sy* («Tú también»; cf. Jn 18,25). Y una vez más, Pedro lo niega: «No, hombre; yo, no» (v. 58). Si la primera acusación implicaba una asociación con Jesús, esta segunda contempla una asociación con los discípulos del prisionero, lo que quivale a decir que Pedro niega su condición de discípulo de Jesús. Lucas introduce la negación con el vocativo *anthrōpe* («hombre»), en contraste con el anterior *gynai* («mujer») del v. 57. Al cabo de aproximadamente una hora, otro de los criados (*allos tis*, en masculino) repite con insistencia la alegación anterior: «Os aseguro que también éste estaba con él»; y añade una razón: «¡Si hasta es galileo!» (v. 59). Lucas no precisa la causa por la que el criado reconoce a Pedro como galileo (cf. Mt 26,73 para una explicación del hecho: «Si se te nota en el habla»). Y es entonces cuando Pedro niega por tercera vez que conoce a Jesús: «¡Hombre, no sé de qué hablas!» (v. 60). Dos negaciones contra la acusación de dos criados del sumo sacerdote.

c) En ese mismo momento, incluso antes de que Pedro haya terminado de hablar, se escucha el canto de un gallo. Y según la redacción de Lucas, Jesús, llamado aquí «el Señor», se vuelve —sin duda, desde algún rincón del patio— y su mirada se cruza con la de Pedro, que recuerda la predicción que le había hecho Jesús en el v. 34. Entonces Pedro sale fuera, y rompe a llorar con la mayor amargura. En la «prueba» (*peirasmos*) de Pedro, la criada y los dos criados han desempeñado el papel de Satanás al asociarlo con ese «culpable» que está a punto de ser sometido a juicio. Pedro ha sido «cribado» y se ha visto que, en el proceso de criba, el discípulo no es más que pura paja. Es verdad que, en contraste con Judas, Pedro no ha entregado a Jesús a cambio de dinero (Lc 22,5), ni ha disfrazado con la señal de un beso la intimidad con su Maestro (Lc 22,47), pero ha caído en una defección empedernida, en una triple negación que procede de una fe más bien tambaleante (cf. Lc 22,32). La redacción lucana del episodio, al presentar a Pedro cuestionado no sólo por una criada, cuyo testimonio podría carecer de validez, sino incluso por dos criados, dos hombres (cf. Dt 19,15; véase Flavio Josefo, *Ant.*, 4, 8,15 § 219; *m. Roš. Haš.* 1,8; E. Schweizer, *Evangelium nach Lukas*, 234), da a la acusación que se le hace a Pedro un carácter más oficial que el que se percibe en la recensión de Marcos. De ese modo, según el relato de Lucas, Pedro es el único desertor de Jesús. Pero el propio Jesús ha orado por él, no para que no falle, sino para que, después de haber fallado, vuelva en sí y pueda afianzar la fe de sus hermanos. Así, la negación constituye el inicio de un proceso de arrepentimiento; es la gracia preventiva que se concede al que estaba dispuesto a ir a la cárcel e incluso a la muerte con Jesús (v. 33). En este episodio, Pedro ha sido puesto a prueba, y se ha visto que su fe era muy deficiente. Una vez más se presenta a Pedro, en presencia de Jesús, como «pecador» (recuérdese su declaración espontánea en el episodio de la pesca, en Lc 5,8). Igual que entonces Jesús prometió a Pedro hacerlo «pescador de hombres» (Lc 5,10), así ahora su mirada no sólo le recuerda la predicción de sus negaciones, sino también la oración del propio Jesús para que Pedro pueda llevar a cabo la misión para la que ha sido elegido (Lc 22,31-32). Para ulteriores reflexiones, véase W. Dietrich, *Das Petrusbild*, 154-157.

Después de la salida de Pedro, los guardias que custodian a Jesús en el patio de la casa del sumo sacerdote empiezan a ridiculizarlo y a mofarse de él; le tapan los ojos y lo abofetean, insultándolo con toda clase de vilezas: «A ver, profeta, ¿quién te ha pegado?». Mientras que

en las recensiones de Marcos y de Mateo, Jesús terminará por ser acusado de «blasfemia», el único lugar en el que se utiliza el verbo *blasphēmein* es este episodio de la redacción de Lucas, con referencia a los «insultos» que esos truhanes dedican a Jesús. Mientras que en la narración de Marcos, los que llevan la voz cantante en esta parte del episodio se presentan como *tines* («algunos»; Mc 14,65a) que, en el contexto, sólo puede referirse a *pantes* («todos») del v. 64, es decir, a «los sumos sacerdotes y el Consejo en pleno» (Mc 14,55) con sus «ayudantes» (*hypēretai*; Mc 14,65d), la redacción de Lucas los presenta de manera anónima. La expresión «los hombres que tenían preso a Jesús» (Lc 22,63) no se debe entender simplemente como referencia a las autoridades, sino más bien a sus subordinados. (No existe el menor indicio de implicación de soldados romanos; incluso en Jn 18,22 se trata de uno de los *hypēretai*, que en el v. 12 se describen como «guardias de la autoridad judía»). En medio de la avalancha de malos tratos, Jesús no profiere una sola palabra (en contraste con Jn 18,23). Una vez más, Jesús aparece en perfecto dominio de la escena. Si tolera las vejaciones de las que es objeto, es porque está convencido de que son consecuencia de la voluntad del Padre. Jesús ya había anunciado esos insultos como parte de su futura pasión (Lc 18,32; cf. Lc 23,11.36). Todo eso forma parte del modo en que un profeta deberá afrontar su destino en Jerusalén (Lc 13,33). El juego de la gallina ciega al que se somete a Jesús acentúa su humillación y su total abandono. Repudiado por Pedro, Jesús se ve ahora ridiculizado por los que lo tienen en sus manos, es decir, por «el poder de las tinieblas» (Lc 22,53). En ese estado de ridículo y de profunda humillación, Jesús va a ser sometido a un interrogatorio por las autoridades de su propio pueblo. (Para acciones semejantes de degradación y humillación de un profeta, cf. 1 Re 22,24-28; Jr 28,10-16, como me indica D. N. Freedman.).

En la escena del interrogatorio ante los ancianos, sumos sacerdotes y doctores de la ley, es decir, ante el pleno del Sanedrín, donde no se presenta ningún testigo (en contraste con Mc 14,55-59) ni se hace referencia a las palabras de Jesús sobre la destrucción del templo (en contraste con Mc 14,58) o a otras palabras suyas como las reseñadas en Lc 19,44; 21,6, las preguntas se le hacen directamente al imputado, pero sólo sobre su condición mesiánica y su filiación divina. Resulta extraño que las respuestas —mejor dicho, las afirmaciones a medias— de Jesús se interpreten como un «testimonio» que sale «de su propia boca» (v. 71). Y curiosamente, eso será la base para entregar al

reo a la jurisdicción de Pilato (Lc 23,1). A pesar de todo el interés de Lucas por eximir de responsabilidad a las autoridades romanas e inculpar a los dirigentes judíos, sorprende que la redacción lucana haya suprimido la acusación de «blasfemia», así como el veredicto contra Jesús (en contraste con el texto de Mc 14,64, que Lucas tuvo que haber leído).

La redacción de Lucas otorga especial relieve al aspecto cristológico de la escena, aprovechando la ocasión para afirmar una vez más quién es, realmente, Jesús: «¿Eres tú el Mesías?» (v. 67); «¿eres tú el Hijo de Dios?» (v. 70). En esas preguntas planteadas por la suprema autoridad de los judíos resuena el doble anuncio del ángel en las narraciones de la infancia sobre el niño que va a nacer: «Dios le dará el trono de David, su antepasado» (Lc 1,32), y «lo llamarán [...] Hijo de Dios» (Lc 1,35). Así, ese niño, «puesto, para que muchos en Israel caigan o se levanten», y que «será bandera discutida» (Lc 2,34), es el mismo Jesús que está frente a las autoridades de su pueblo, sometido a un interrogatorio sobre su condición mesiánica y su filiación divina. Lo que ya estaba prefigurado en las narraciones de la infacia, donde el tema sonó por primera vez (Lc 1,32.35; 2,11.26), alcanza ahora su punto culminante, después de un *crescendo* profusamente orquestado a lo largo de toda la narración evangélica (Lc 3,15; 9,20; 20,41; cf. Lc 3,22; 4,3.9.41; 8,28; 9,35). Y aún resonarán algunos ecos, a modo de coda, hacia el final de la narración (Lc 23,2.35.39; 24,26). Es más, los ecos continuarán resonando en la segunda parte de la obra de Lucas, el libro de los Hechos de los Apóstoles, donde ese mismo Jesús será el objeto primario de la predicación apostólica no sólo en cuanto Mesías e Hijo de Dios, sino también como Hijo del hombre, entronizado a la derecha de Dios (Hch 2,32-33.36; 7,55).

En el evangelio según Lucas, las respuestas de Jesús al Sanedrín no son ni explícitas ni directas. A la primera pregunta, sobre su condición mesiánica, replica: «Si os lo digo, no me vais a creer» (v. 67). No es que Jesús ponga en entredicho la autoridad de sus jueces, sino que simplemente supone que cualquier contestación será inútil. Es curioso que Jesús no formule su respuesta con una condicional irreal, es decir, contraria a los hechos, sino con una apódosis enfática de futuro (negación *ou mē* con el subjuntivo *pisteusēte*), como si realmente predijera una reacción negativa por parte de los miembros del Sanedrín. Pero no se detiene ahí, sino que prosigue haciendo una afirmación sobre sí mismo: «De ahora en adelante, el Hijo del hombre estará sentado a la de-

recha del poder de Dios» (v. 69). En una velada alusión a Dn 7,13 y a Sal 110,1, Jesús insinúa su destino celestial. En su contexto original, estos pasajes del Antiguo Testamento se refieren a un tema distinto. En el primero, el vidente, en una visión nocturna, ve venir sobre las nubes del cielo a «uno como hijo de hombre» que se acerca al «anciano de días» y se presenta ante él, que está sentado en el trono celestial. De este pasaje de Daniel deriva, al menos en parte, el título «Hijo del hombre» que tan frecuentemente se aplica a Jesús a lo largo del evangelio según Lucas. Aquí, la expresión tiene sentido sustitutivo («yo», «a mí) e implica la condición celestial de Jesús. En el segundo pasaje, las palabras de Jesús hacen referencia a un salmo de entronización real, el Sal 110,1: «Siéntate a mi derecha, que voy a hacer de tus enemigos estrado de tus pies». Son palabras que Yahvé dirige a un personaje que va a ser entronizado como descendiente de la dinastía histórica de David (recuérdese la pregunta de Jesús sobre el significado de este salmo, en Lc 20,41-44 [§ 134]). En este momento, Jesús, frente a las autoridades judías que lo interrogan con predisposición hostil, cita esas palabras del salmo para responder a la pregunta sobre su condición mesiánica, es decir, davídica, no con una respuesta directamente afirmativa (como en Mc 14,62: «Yo soy»), sino para afirmar indirectamente su victoria sobre los adversarios, porque va a ser investido con «el poder de Dios». La formulación lucana (v. 69), si es verdad que reproduce el texto de Mc 14,62bc, priva a la respuesta de alguna de sus connotaciones apocalípticas (la venida sobre las nubes del cielo) y elimina la personificación del «Poder» (una de las expresiones que en el Antiguo Testamento sustituyen al nombre de Dios; cf. Sal 54,3; Jr 16,21; Ex 9,16). No obstante, Lucas añade *apo tou nyn* («de ahora en adelante»), con referencia al «paso» de Jesús al Padre, que va a comenzar con su pasión y su muerte.

La primera respuesta de Jesús provoca en el Sanedrín una conclusión: «Entonces, ¿eres tú el Hijo de Dios?» (v. 70). El título *huios tou theou* no debe entenderse como equivalente a *christós*, en sentido puramente mesiánico (véanse I, 346, 102-103), sino que implica algo más. Y a esa conclusión han llegado los jueces, interpretando las palabras del prisionero.

La segunda respuesta de Jesús es afirmativa, aunque sólo a medias. No niega la conclusión que han sacado sus jueces, sino que comenta simplemente: «Sois vosotros los que decís que yo [lo] soy» (v. 70). El motivo de esa fórmula es la situación legal en la que se encuentra Jesús;

está siendo interrogado, pero se niega a entrar en el juego de los interrogadores. Es muy posible que Lucas (o su fuente) conociera la tradición subyacente a Mc 14,62a: «Yo soy»; pero evita esa clase de respuesta. De hecho, Jesús devuelve a sus jueces la acusación que va implícita en la pregunta, e insiste en que son ellos los que lo afirman, incluso si no lo creen.

La conclusión del Sanedrín es clara: no hay necesidad de testigos de cargo contra Jesús; bastan sus palabras para condenarlo por su propia boca. Y así también queda justificada la prosecución de la causa, llevándolo a comparecer ante el gobernador romano. Aunque es posible que el Sanedrín no fuera plenamente responsable de lo que le iba a suceder a Jesús, no deja de estar involucrado en el asunto. En el evangelio según Lucas todavía no ha aflorado una razón política que pueda involucrar a los jefes de los judíos; todo ha girado únicamente en torno a la relación de Jesús con Dios.

Una vez más, habrá que admirar la maestría con que Jesús se desenvuelve en la escena de su interrogatorio; es posible que se haya visto acusado por sus adversarios, pero ha ofrecido suficientes indicaciones de que la victoria definitiva será exclusivamente la suya.

NOTAS EXEGÉTICAS

22 v. 54. *Prendieron a Jesús*

La redacción de Lucas, que no tiene una expresión equivalente al texto de Mc 14,46, toma de Mc 14,48 el verbo *syllabein* poniéndolo en participio de aoristo (*syllabontes* es literalmente: «habiéndolo prendido», «después de prenderlo»). Cf. Hch1,16; 12,3; 23,27. El sujeto de la frase tiene que ser la tríada mencionada en el v. 52. Si apresan a Jesús, es porque él mismo lo tolera, ya que es él el que lleva el control de la situación. Véase G. Schneider, *Verleugnung*, 63, 73-74. Cf. v. 53.

Se lo llevaron y lo condujeron a casa del sumo sacerdote

No se menciona el nombre del sumo sacerdote, igual que en Mc 14,53. Cf. Mt 26,57 («Caifás»). Véase la nota exegética a Lc 9,22, y I, 295-296. Algunos códices (D, Γ, Θ f^{1}) y algunas antiguas versiones latinas y siríacas omiten el verbo *eisēgagon* («condujeron») porque sigue al verbo *ēgagon* («[se lo] llevaron») y parece redundante. Pero el verbo se lee en los códices más fia-

bles, y se considera *lectio difficilior.* quizá se omitiera por considerarlo como parablepsis u homeoteleuton.

Pedro lo seguía

Se presupone que los demás discípulos han desaparecido, aunque Lucas no lo dice expresamente; Pedro es el único que sigue a Jesús (¿por curiosidad?, ¿como manifestación de su lealtad?). Algunos intérpretes antiguos afirman que lo seguía por amor; pero a distancia, por un cierto miedo (véase A. Plummer, *The Gospel, 515).* Ahora bien, ¿se puede realmente deducir eso de la redacción de Lucas? Aquí se le llama «Pedro», igual que en los vv. 55.58.60.61, y no «Simón». Véase la nota exegética a Lc 4,38.

De lejos

La redacción de Lucas elimina la preposición redundante *apo* (cf. Mc 14,54) que en la recensión de Marcos se utiliza siempre con el adverbio *makrothen* («a distancia») y que el propio Lucas emplea en Lc 16,23; 23,49.

v. 55. *En medio del patio*

Según la redacción de Lucas, las tres negaciones de Pedro tienen lugar en ese mismo sitio.

Pedro se sentó con ellos

No es fácil determinar a quiénes se refiere el plural «ellos». Es difícil que se trate del grupo mencionado en el v. 54 (véase la tríada reseñada en el v. 52); más probable parece la referencia a «los hombres que tenían preso a Jesús» (v. 63), es decir, a los subordinados de las autoridades que aparecen en el v. 52. La frase empieza con dos genitivos absolutos, cuyo carácter («absoluto») se difumina al final por la construcción *mesos autōn.* El primer participio, *periapsantōn* es problemático, porque literalmente debería significar: «encendiendo [una hoguera] alrededor»; pero su sentido es más amplio porque, en realidad, significa que, después de haber encendido la hoguera, se sentaron en torno al fuego. Ahora bien, el problema se complica por la presencia de un segundo participio, *synkathisantōn*, que tiene que significar: «sentándose alrededor». Esa doble dificultad ha dado origen a lecturas variantes en diferentes códices. En lugar de *periapsantōn*, en los códices A, D, W, Γ, Δ, Θ, Ψ, 063, 0135, $f^{1.13}$, y en la tradición textual «koine» se lee la forma simple *hapsantōn* («encendiendo»); y en lugar de *synkathisantōn*, algunos códices (D, G, f^{1}) dicen *perikathisantōn* («sentándose alrededor»). La secuencia *periapsantōn... synkathi-*

santōn se encuentra en el papiro P[75] y en los códices ℵ, B, L, T, 0124, etc. Para ulteriores detalles, véase P. Joüon, «Notes philologiques», 356.

v. 56. *Lo miró fijamente*

Véase la nota exegética a Lc 4,20.

También ése estaba con él

La afirmación de la criada es, de hecho, una acusación. Véase W. Dietrich, *Das Petrusbild*, 144-145. El pronombre demostrativo *houtos* («éste», «ése») se usa en sentido despectivo. Cf. Hch 4,13.

v. 57. *No lo conozco, mujer*

Lucas pone en boca de Pedro la construcción *ouk oida* («no sé», «no conozco») que se utiliza habitualmente para expresar desconocimiento de hechos. Cf. v. 34. Véase la nota exegética a Lc 9,26. A su negación, Pedro añade el vocativo *gynai* («¡mujer!»). Ese detalle, que no se encuentra en los demás sinópticos, sirve de preparación para el también vocativo *anthrōpe* («¡hombre!»; quizá: «¡señor!») que, en este caso, deberá entenderse como referencia a una persona de sexo masculino, como contraste con «¡mujer!». Cf. Lc 13,18.21.

v. 58. Otro

El texto griego emplea la forma masculina *heteros*. Véase el comentario general (p. 420). En Mc 14,69, la segunda acusación procede de la misma criada de antes.

Tú también eres uno de ellos

Es decir, uno de los que estaban con Jesús en el monte de los Olivos. La posición de *kai sy* («también tú») al principio de la frase tiene sentido enfático.

No, hombre; no lo soy

Véase la nota exegética a Lc 5,20. De este modo, Pedro se distancia no sólo de Jesús, sino también del resto de los discípulos.

v. 59. Pasada cosa de una hora

La expresión está en genitivo absoluto. Sobre el sentido «aproximativo» de la partícula *hōsei,* véase la nota exegética a Lc 22,44.

Otro

Lucas emplea aquí la expresión *allos tis* («otro [más]»), que implica una persona distinta de la criada de la primera acusación y del criado de la segunda. En Mc 14,70, la tercera acusación viene de uno de los presentes. En Jn 18,26, la tercera acusación procede de un criado del sumo sacerdote, que era pariente de Malco.

Insistía

El verbo *diischyrizesthai* aparece únicamente aquí y en Hch 12,15, con el significado de «sostener firmemente», «insistir» (BAGD 195).

Seguro

Véase la nota exegética a Lc 4,25; cf. Lc 20,21.

También éste

Véase la nota exegética al v. 56.

¡Si hasta es galileo!

Esta denominación se empleará también en Lc 23,6 con referencia a Jesús. Véase la nota exegética a Lc 17,11. En el evangelio según Mateo (Mt 26,73) se determina el motivo de la identificación, que no es otro que la manera de hablar de Pedro. Esta especificación es exclusiva del primer evangelio. Compárese con Jn 18,26, donde un criado del sumo sacerdote reconoce a Pedro por haberlo visto con Jesús en el huerto aquella misma noche.

v. 60. *No sé de qué hablas*

Aunque la redacción de Lucas depende aquí de «Mc», es muy significativa la omisión de las maldiciones y juramentos de Pedro; el aprecio de Lucas por el apóstol es tan alto que no le parece digno incluir ese detalle. Véase II, 487.

De pronto

Véase la nota exegética a Lc 1,64.

Cantó un gallo

Según la redacción de Lucas, ésta es la primera y la única vez que canta un gallo. El evangelista parece no conocer la tradición de un segundo canto.

v. 61. *El Señor se volvió y le echó una mirada a Pedro*

El estilo narrativo de Lucas utiliza otra vez el título *ho kyrios* («el Señor»). Véase la nota exegética a Lc 7,13, y I, 339-342. Presumiblemente, Pedro sigue sentado en medio del patio (v. 55). Lucas no ofrece ninguna indicación sobre el lugar en el que estaba Jesús durante las negaciones de Pedro; el lector deberá suponer que se encontraba en algún rincón de aquel mismo patio.

Lo que el Señor le había dicho

Referencia a la predicción de las negaciones (v. 34). La predicción no se cita exactamente. El evangelista usa la expresión *tou rhēmatos tou Kyriou* («de la palabra del Señor»), una frase que volverá a aparecer en Hch 11,16. En lugar de *rhēmatos*, algunos códices (A, D, W, Θ, Ψ, 063, 0135, f^1, y la tradición textual «koine») dicen *logou*; pero eso no cambia en absoluto el sentido de la expresión.

v. 62. *Y saliendo fuera, lloró amargamente*

Este versículo se omite en el códice 0171 y en varios manuscritos de la versión Vetus Latina (a, b, e, ff^2, i, l*, r); pero esos testimonios externos difícilmente son suficientes para excluir el versículo del texto auténtico de Lucas. Véase TCGNT 178. El problema que plantea este versículo reside en el hecho de que es idéntico al texto de Mt 26,75c. Como es difícil que se pueda atribuir a la tendencia armonizadora de algún copista, se puede considerar como una coincidencia menor entre las narraciones de Mateo y Lucas contra la recensión de Marcos, en la Triple Tradición. Véanse I, 132-133. Salvo el adverbio *pikrōs* («amargamente»), cada una de las palabras de la frase cuenta con buenos testimonios en el vocabulario de Lucas. Podría deberse a la composición personal del evangelista; pero lo más probable es que proceda de «L». Sea como sea, la frase de Lucas presenta a Pedro de manera exacerbada abandonando a Jesús con profundo remordimiento.

v. 63. *Los hombres que tenían preso a Jesús*

Literalmente: «que lo (*auton*) tenían preso»; el pronombre no puede referirse más que a Jesús, a pesar del contexto inmediato. El verbo *synechein* es uno de los favoritos de Lucas. Véase I, 189.

Le daban golpes burlándose de él

La forma verbal *enepaizon* es una especie de imperfecto conativo. Véase BDF § 326. Sobre el contexto veterotestamentario de los malos tratos a pri-

sioneros o a enemigos, cf. Is 50,5-6; 53,3-5 (especialmente en la traducción de los LXX); 2 Mac 7,1-2.7.12; 4 Mac 6,6-30; 8,12-14,10. Véase la predicción de las burlas en Lc 18,32.

v. 64. *Tapándole los ojos*

Literalmente: «tapándole totalmente, todo alrededor».

Adivina, profeta, ¿quién es el que te ha pegado?

Literalmente: «¡profetiza!». El imperativo *prophēteuson* es común también a Mc 14,65 y a Mt 26,67, mientras que el resto de las injurias no se encuentra en la recensión de Marcos, aunque sí en la de Mateo. Es otra de las coincidencias menores entre Lucas y Mateo contra Marcos; pero en este caso, es prácticamente seguro que procede de «L», igual que el resto de esta sección del episodio. Con permiso de R. Bultmann (*HST* 271), difícilmente se trata de «una asimilación posterior [del texto de Lucas] con [el de] Mateo».

v. 65. *Y lo insultaban de otras muchas maneras*

Los adjetivos *polla hetera* («muchas otras [cosas]») funcionan como acusativo adverbial dependiente del participio *blasphēmountes*. Esta adición no tiene paralelo en la recensión de Marcos ni en la de Mateo. Habrá que recordar aquí los «insultos» de los que se habla en Lc 18,32, aunque con un verbo diferente.

v. 66. *Cuando se hizo de día*

Referencia al comienzo del día 15 de Nisán, fiesta de Pascua, que empezaba al ponerse el sol en la tarde precedente. Esta indicación temporal concuerda con el texto de Mc 15,1; pero ahí se trata de la segunda comparecencia de Jesús ante el tribunal judío, durante la cual no se produce ningún interrogatorio sobre la condición mesiánica (o la filiación divina) de Jesús. En opinión de J. M. Creed (*The Gospel*, 278), «Lucas interpola aquí un interrogatorio de Jesús basado en la narración de Mk. xiv. 55s.». Pero el interrogatorio, ¿está realmente basado en ese texto? La indicación temporal es una de las diferencias más relevantes entre el relato de Lucas y las recensiones de Marcos y de Mateo. La datación del interrogatorio sobre la condición mesiánica y filiación divina de Jesús en una sesión matutina del Consejo puede ser, realmente, un dato más fidedigno desde el punto de vista histórico. E. Linnemann (*Studien*, 109, nota 1) tiene razón cuando observa que, en el relato de Marcos, el interrogatorio sobre la condición mesiánica de Jesús carece de toda

referencia temporal. A propósito de las posteriores reglamentaciones rabínicas sobre la vista de causas capitales en sesión nocturna, véase *m. Sanh.* 4,1.

Los ancianos del pueblo, los sumos sacerdotes y los doctores de la ley se reunieron en asamblea

En la formulación de Lucas, la mención de «los sumos sacerdotes y los doctores de la ley» parece estar en aposición a *presbytērion tou laou* («el consejo de ancianos del pueblo»). Véase BDF § 444.4. Si quisiera referirse expresamente a los tres grupos que se suelen mencionar como componentes de Gran Consejo judío, el evangelista habría debido utilizar una segunda partícula *te* con la primera denominación. El códice D resuelve el problema diciendo *presbytērion kai archiereis kai grammateis* («el consejo de ancianos y los sumos sacerdotes y doctores de la ley»). Aunque el texto de Lucas añade *tou laou* («del pueblo») a *presbutērion*, eso no implica necesariamente la presencia del «pueblo» junto a las autoridades. Por lo general, el evangelista suele distinguir las dos categorías. Véase la nota exegética a Lc 18,43.

Hicieron comparecer a Jesús

El uso de la tercera persona del plural, con su sentido indefinido, podría hacer referencia a «los hombres que tenían preso a Jesús» (v. 63).

Ante su Consejo

Quizá se pudiera traducir también: «en la sala de su Consejo». Véase P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 27-43. Aquí, Lucas, igual que Mc 14,55 y Mt 26,46, emplea el sustantivo *synedrion* que, de por sí, tiene el sentido de «sesión plenaria». El término aparece en inscripciones griegas para designar un «Consejo de ancianos» en el mundo del Mediterráneo oriental; por ejemplo, en Filadelfia (CIG 3417; véase MM 604). Flavio Josefo utiliza este sustantivo para referirse al Gran Consejo de los judíos palestinenses. Véase *Ant.*, 14, 9,3 § 167; 14, 9,4 § 168; 20. 9,1 § 200; 202; en *Ant.*, 12, 3,3 § 142 presenta a los tres componentes del Consejo como *hē gerousia kai hoi hiereis kai hoi grammateis*. De la palabra griega *synedrion* deriva el término hebreo *Sanhedrîn* que se emplea en el tratado homónimo de la Misná. Para más detalles, véase E. Lohse, TDNT 7, 862-866; HJPAJC 2, 199-216.

v. 67. *¿Eres tú el Mesías?*

La primera de las dos preguntas que se le plantean a Jesús no es en modo alguno trivial, sino que los jueces se la toman muy en serio. Si Jesús responde

afirmativamente, se pueden explotar las implicaciones políticas del título. Las autoridades judías retan a Jesús a que declare si él se considera realmente como el Mesías. Sobre el significado de *christos*, véanse las notas exegéticas a Lc 2,11; 3,15, y I, 331-337. En el estadio I de la tradición evangélica, la pregunta se habría planteado en sentido político. Pero en el estadio III de dicha tradición, el evangelista atribuye también a la pregunta un matiz cristológico más profundo. El aspecto político se planteará más adelante, en Lc 23,1-5. No cabe duda que esa clase de interrogatorio resuena también en la tradición del evangelio según Juan, incluso en el ministerio público de Jesús. Cf. Jn 10,24-26.

Si os lo digo, no me vais a creer

Cf. Lc 20,8. Jesús no pone en duda la autoridad del Sanedrín, sino que únicamente llama la atención sobre la futilidad de una respuesta suya. Compárese con Jr 45,15 (en la versión de los LXX), o Jr 38,15 (según el texto masorético). Lo que Jesús afirma implícitamente sobre sus jueces se hará realidad palpable en el v. 71.

v. 68. *Si os hago una pregunta, no [me] vais a contestar*

Algunos códices (Θ, f^1) añaden *moi* («me», «a mí»); por su parte, el códice D y la tradición textual «koine» añaden *moi ē apolysēte* («...me [vais a contestar] o a dejar ibre». La respuesta de Jesús, según Lucas, manifiesta con más claridad un posible significado de esta declaración tan peculiar en un interrogatorio. En realidad, está en paralelismo con la precedente afirmación de Jesús, pero no deja de resultar un tanto extraña en labios de un reo sometido a las preguntas de sus jueces. Sin embargo, es una variante típica del códice D, que trata de aclarar el texto. De hecho, acentúa la ironía dramática de la escena. Para más detalles, véase J. Duplacy, «Une variante méconnue du texte reçu». Cf. Lc 20,3.

v. 69. *Pero de ahora en adelante*

Sobre la expresión *apo tou nyn* en los escritos de Lucas, véanse las notas exegéticas a Lc 1,48; 5,10. En «Mc» no hay nada que corresponda a esta expresión, pero obsérvese la coincidencia de sentido, aunque no de formulación, con Mt 26,64 (*ap' arti* «desde ahora»). Cf. Lc 22,18; Mt 26,29. «Ahora» hace referencia al momento del *éxodo* de Jesús (cf. Lc 9,31), que inaugura el tiempo de la Iglesia. Para ulteriores reflexiones, véase H. Conzelmann, *Theology*, 84, nota 3.

El Hijo del hombre estará sentado a la derecha del poder de Dios

La declaración de Jesús combina el texto de Dn 7,13 (donde la versión de los LXX y la de Teodoción leen *hōs huios anthrōpou*) con el del Sal 110,1 (que en los LXX dice: *kathou ek dexiōn mou* [«siéntate a mi derecha»]). También en Mc 14,62 y Mt 26,64 se encuentra esa misma combinación de citas; pero el texto de Lucas difiere de los otros sinópticos por cuanto omite la referencia a la visión («vais a ver», «veréis», ya que, según Lucas, sólo el creyente puede «ver» [cf. Hch 7,55-56]), y suprime los detalles apocalípticos («sobre las nubes del cielo»). Las palabras de Jesús afirman su propia exaltación como Hijo del hombre y su investidura con el poder de Dios (cf. Lc 21,27; véase O. Linton, «The Trial»). Si al título «Hijo del hombre» se le atribuye una connotación judicial (véase C. Colpe, TDNT 8, 435), como parece ser el caso en Lc 11,30, Jesús declara que, en cuanto tal, se va a convertir en juez de los que ahora lo juzgan a él. Cf. Lc 12,8-9.

Mientras que en Mc 14,62 se emplea el término *dynamis* como personificación del propio Dios, en la redacción de Lucas se formula eso mismo como el «poder de Dios» con el que será investido el Hijo del hombre. Sobre el contexto veterotestamentario de esta expresión, cf. Jos 4,24; 1 Cr 12,23 (LXX); Sab 7,25; 2 Mac 3,24.38; 9,8; cf. 1QM 1,11.14; 4,4.12; 6,2.6; 10,5. Véase G. Friedrich, EWNT 1, 860-867. Cf. Ef 1,20; 1 Pe 3,22. Para un significado diferente de la expresión *dynamis tou theou* en los escritos de Pablo, cf. 1 Cor 1,18-25; Rom 1,16.

v. 70. *Dijeron todos*

Es probable que aquí, la referencia a «todos», en cuanto expresión predilecta de Lucas, sea una adición del propio evangelista a los elementos derivados de su fuente particular «L». Véanse las notas exegéticas a Lc 3,16; 4,15; 9,1. La expresión implica al Sanedrín en pleno.

Entonces, ¿eres tú el Hijo de Dios?

Sobre el título, véanse I, 344-349. Esta segunda pregunta, sobre la filiación divina de Jesús, confiere una especial fuerza dramática al interrogatorio, según la redacción de Lucas. No es una pregunta que brote de la fe, sino que encierra unas implicaciones tremendamente siniestras. La dualidad de preguntas (sobre la condición mesiánica y sobre la filiación divina) está en paralelo con la doble declaración del ángel en Lc 1,32-33.35. H. Conzelmann (*Theology*, 84) se inclina a considerar los títulos de Mesías e Hijo de Dios como esencialmente idénticos, pero eso es precisamente lo que no son; su misma base veterotestamentaria es diferente, y habrá que respetar las connotaciones propias de cada uno. Véase J. M. Creed (*The Gospel*, 278): «Para Lu-

cas y para sus lectores, el título más alto de Jesús es el de "Hijo de Dios", que es capaz de expresar su significado universal, mientras que el empleo de "Mesías", como título, tiende espontáneamente a considerarlo como subordinado». Así piensa también E. Schweizer, *Evangelium nach Lukas*, 233.

La conjunción *oun* («pues», «entonces») no entraña una mera repetición de la primera pregunta, sino que saca una conclusión de la respuesta de Jesús a dicha pregunta. Pero se trata de una cuestión debatida. Véase J. Schmid, *Evangelium nach Lukas*, 341.

Sois vosotros los que decís que yo soy

Tanto «vosotros» como «yo» son pronombres enfáticos. En realidad, la respuesta es afirmativa a medias (BDF § 441,3), y no rechaza una posible réplica. Cierto que la respuesta implica una afirmación, pero subraya que la formulación es de los propios jueces. Obsérvese el contraste entre *sy oun* («entonces, tú»; v. 70b) y *hymeis* («vosotros»; v. 70d). Desde luego, la ironía consiste en que sean los propios jueces los que digan eso, aunque en realidad lo nieguen. Lo que sí es cierto es que no se trata de una mera fórmula de asentimiento comúnmente aceptada, a pesar de lo que piensa I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (2 vols.; Cambridge 1917, 1924) 2. 1-2, como ya observó hace tiempo J. M. Creed (*The Gospel*, 279). Véase Eurípides, *Hipólito* 352.

v. 71. *¿Qué falta hacen más testigos?*

El caso es que, según Lucas, en toda la escena del interrogatorio no se ha presentado ningún testimonio (compárese con Mc 14,55-59; Mt 26,59-61). Con todo, en la frase siguiente se dará una razón bien distinta.

Nosotros mismos lo hemos oído de su boca

No se especifica qué es lo que han oído los miembros del Consejo, pero es evidente que lo que han oído «de su boca» es que él es el Hijo de Dios.

La manifestación unánime de los miembros del Sanedrín conduce al paso siguiente en el proceso narrativo. La intención de las autoridades, expresada en Lc 20,20, encontrará su expresión política en Lc 23,2.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 22,54-71

Benoit, P., *Passion and Resurrection*, 49-72, 73-92, 93-114.
—, «Les outrages à Jésus prophète (Mc xiv 65 par.)», en W. C. van Unnik (ed.) *Neotestamentica et patristica*, 92-110.

Birdsall, J. N., «*To rhēma hōs eipen autō ho Iēsous*: Mark xiv.72»: NovT 2 (1957) 272-275.
Blinzler, J., «Geschichtlichkeit und Legalität des jüdischen prozesses gegen Jesus»: Stimmen der Zeit 147 (1950-1951) 345-357.
—, «Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozessordnung der Mischna»: ZNW 52 (1961) 54-65.
—, *The Trial of Jesus: The Jewish and Roman proceedings against Jesus Christ Described and Assessed from the Oldest Accounts* (Newman, Westminster 1959).
—, *Der Prozes Jesu* (Pustet, Regensburg [3]1960).
Boyd, W. J. P., «Peter's Denials—Mark xiv. 68; Luke xxii. 57»: ExpTim 67 (1955-1956) 341.
Büchsel, F., «Die Blutgerichtsbarkeit des Synedrions»: ZNW 30 (1931) 202-210.
—, «Noch einmal: Zur Blutgerichtsbarkeit des Synedrions»: ZNW 33 (1934) 84-87.
Burkill, T. A., «The Trial of Jesus»: VC 12 (1958) 1-18.
Cantinat, J., «Jésus devant le Sanhédrin»: NRT 75 (1953) 300-308.
Catchpole, D. R., «The Problem of the Historicity of the Sanhedrin Trial», en E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus*, 47-65.
—, *The Trial of Jesus* (SPB 18, Brill, Leiden 1971) 153-220.
Cohn, H., *The Trial and Death of Jesus* (Harper & Row, New York 1967).
Danby, H., «The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewis Trial Narrative in the Gospels»: JTS 21 (1919-1920) 51-76.
Delorme, J., «Le procès de Jésus ou la parole risquée (Lc 22,54-23,25)»: RSR 69 (1981) 123-146.
Derrett, J. D. M., «Misdrash in the New Testament: The Origin of Luke XXII 67-68»: ST 29 (1975) 147-156.
Dibelius, M., «Das historische Problem der Leidensgeschichte»: ZNW 30 (1931) 193-201.
Dietrich, W., *Das Petrusbild*, 139-157.
Donahue, J. R., *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Marc* (SBLDS 10, Scholars, Missoula MT 1973).
Duplacy, J., «Une variante méconnue du texte reçu: "*...ē apolysēte*" (Lc 22,68)», en J. Blinzler (ed.), *Neutestamentliche Aufsätze*, 42-52.
Evans, C. A., «"Peter Warming Himself": The Problem of an Editorial "Seam"»: JBL 101 (1982) 245-249.
Feuillet, A., «Le triomphe du fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites (Mc. xiv, 62; Mt xxvi, 64; Lc xxii, 69)», en *La venue du Messie* (RechBib 6, Desclée de Brouwer, Bruges 1962) 149-171.
Flender, H., *St Luke*, 44-50.
Gnilka, J., «Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Markus 14,53-15,5»: EKK Vorarbeiten 2 (1970) 5-21.

Goguel, M., «A propos du procès de Jésus»: ZNW 31 (1932) 289-301.
Grant, F. C., «On the Trial of Jesus: A Review Article»: JR 44 (1964) 230-237.
Herranz, M., «El proceso ante el Sanhedrín y el ministerio público de Jesús»: EstBíb 34 (1975) 83-111.
Husband, R. W., *The prosecution of Jesus: Its Date, History and Legality* (Princenton University, Princenton 1916).
Jaubert, A., «Les séances du Sanhédrin et les récits de la Passion»: RHE 166 (1964) 143-169; RHR 167 (1965) 1-33.
Jeremias, J., «Zur geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat»: ZNW 43 (1950-1951) 145-150.
Juel, D., *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark* (SBLDS 31, Scholars, Missoula MT 1977).
Kempthorne, R., «The Marcan Text of Jesus' Answer to the High Priest (Mark xiv 62)»: NovT 19 (1977) 197-208.
Kilpatrick, G. D., *The Trial of Jesus* (Oxford University, London 1953).
Klein, G., «Die Verleugnung», 285-328.
Lamarche, P., «La déclaration de Jésus devant le Sanhédrin», en *Christ vivant: Essai sur la christologie du Nouveau Testament* (LD 43, Cerf, Paris 1966) 147-163.
Lampe, G. W. H., «St. Peter's Denial»: BJRL 55 (1972-1973) 346-368.
Légasse, S., «Jésus devant le Sanhédrin: Recherche sur les traditions évangéliques»: RTL 5 (1974) 170-197.
Lehmann, M., *Synoptische Quellenanalyse*, 106-112.
Lietzmann, H., «Bemerkungen zum Prozes Jesu»: ZNW 30 (1931) 211-215.
—, «Der Prozess Jesu»: SPAW phil.-hist. Kl., Heft 14 (1931) 313-322; reeditado en K. Aland (ed.), *Kleine Schriften 2: Studien zum Neuen Testament*, TU 68 (Akademie-V, Berlin 1958) 251-263.
Linnemann, E., «Die Verleugnung des Petrus»: ZTK 63 (1966) 1-32.
—, *Studien*, 70-135.
Linton, O., «The Trial of Jesus and the Interpretation of Psalm cx»: NTS 7 (1960-1961) 258-262.
Lührmann, D., «Markus 14.55-64: Christologie und Zerstörung des temples im Markusevangelium»: NTS 27 (1980-1981) 457-474.
Masson, C., «Le reniement de Pierre: Quelques aspects de la formation d'une tradition»: RHPR 37 (1957) 24-35.
Meyer, F. E., «Einige Bemerkungen zur Bedeutungen des Terminus "Synhedrion" in den Schriften des Neuen Testament»: NTS 14 (1967-1968) 545-551.
Miller, D. L., «*Empaizein*: Playing the Mock Game (Luke 22:63-64)»: JBL 90 (1971) 309-313.
Pesch, R., «Die verleugnung des Petrus: Eine Studie zu Mk 14,54.56-72 (und Mt 14,26-31)», en J. Gnilka (ed.), *Neues Testament und Kirche*, 42-62.

Rese, M., *Alttestamentliche Motive*, 199-200.
Rosenblatt, S., «The Crucifixion of Jesus from the Standpoint of the Pharisaic Law»: JBL 75 (1956) 315-321.
Rudberg, G., «Die Verhöhnung Jesu vor dem Hohenpriester»: ZNW 24 (1925) 307-309.
Schneider, G., «Gab es eine vorsynoptische Szene "Jesu vor dem Synedrium"?»: NovT 12 (1970) 22-39.
—, «Jesus vor dem Synedrium»: BibLeb 11 (1970) 1-15.
—, *Verleugnung*, 73-104, 105-134, 211-220.
Schubert, K., «Die Juden und die Römer»: BLit 36 (1962-1963) 235-242.
—, «Das Verhör Jesu vor dem Hohen Rat», en J. Sint (ed.), *Bibel und zeitgemässer Glaube II* (Buch- und Kunstverlag, Klosterneuburg 1967) 97-130.
Sloyan, G., *Jesus on Trial* (Fortress, Philadelphia 1973).
Tyson, J. B., «The Lukan Version of the Trial of Jesus»: NovT 3 (1959) 249-258.
Unnik, W. C. van, «Jesu Verhöhnung vor dem Synedrium (Mc 14.65 par.)»: ZNW 29 (1930) 310-311; reeditado en *Sparsa collecta* I, NovTSup 29 (Brill, Ledien 1973) 3-5.
Valentin, P., «Les comparutions de Jésus devant le Sanhédrin»: RSR 59 (1971) 230-236.
Walaskay, P. W., «The Trial and Death of Jesus in the Gospel of Luke»: JBL 94 (1975) 81-93.
Winter, P., «Luke XXII 66b-71»: ST 9 (1955) 112-115.
—, «Marginal Notes on the Trial of Jesus»: ZNW 50 (1959) 14-33, 221-251.
—, *On the Trial of Jesus* (Studia judaica 1, de Gruyter, Berlin/New York ²1974).
—, «The Trial of Jesus»: *Commentary* 38/ 3 (1964) 35-41.
—, «The Trial of Jesus and the Competence of the Sanhedrin»: NTS 10 (1963-1964) 494-499.
Zeitlin, S., *Who Crucified Jesus?* (Harper & Row, New York 1942).

156. LA COMPARECENCIA DE JESÚS ANTE PILATO (23,1-5)

23 1 Se levantó toda la asamblea y condujeron a Jesús a presencia
de Pilato. 2 Y empezaron a acusarlo diciendo:
—Hemos comprobado que este hombre anda amotinando a nuestra nación, oponiéndose a que se paguen impuestos al César e incluso diciendo que él es el Mesías rey.
3 Pilato lo interrogó:
—¿Eres tú el rey de los judíos?
Él le contestó:
—Tú lo estás diciendo.
4 Entonces Pilato dijo a los sumos sacerdotes y a la turba:
—No encuentro en este hombre ninguna culpa que merezca la muerte.
5 Pero ellos insistían:
—Solivianta al pueblo con su enseñanza por toda Judea, empezando desde Galilea hasta aquí.

COMENTARIO GENERAL

Terminado el interrogatorio del Sanedrín sobre la condición mesiánica y la filiación divina de Jesús, y una vez que el prisionero ha confesado «por su propia boca» (v. 71), lo que pretendían los miembros del Consejo, Jesús es conducido a presencia de Poncio Pilato, suprema autoridad del poder romano de ocupación en Palestina. El gobernador somete a Jesús a un nuevo interrogatorio (Lc 23,1-5). Ahora, las acusaciones que presenta el Sanedrín judío no tienen nada que ver con el interrogatorio precedente, salvo el tema de la condición mesiánica del prisionero.

El episodio está inspirado en Mc 15,1b-5 (cf. Mt 27,2.11-14, donde se inserta el relato de la muerte de Judas [vv. 3-10]). El texto de Lc 23,3 procede claramente de Mc 15,2, con una formulación casi idéntica (sal-

vo algunos lucanismos bastante obvios, como el simple *erōtan* [«interrogar»] y el pleonástico *legōn* [«diciendo»]). Sin embargo, los vv. 1-2.4-5 plantean un problema. A excepción del v. 4b, el resto de la formulación es tan lucano que suscita numerosas cuestiones. El v. 4b se parece mucho a Jn 18,38c, como muestra una simple comparación entre la redacción de Lucas: *ouden heuriskō aition en tō anthrōpō toutō* («no encuentro ninguna culpa en este hombre») y la del evangelio según Juan: *egō oudemian heuriskō en autō aitian* («yo no encuentro en él ninguna culpa»).

Por eso, quizá alguien se sienta tentado a suponer que el resto de los vv. 1-2.4-5 procede de «L». Pero la cuestión no es tan sencilla. Es posible que Lucas hubiera tomado de «L» la triple declaración de la inocencia de Jesús (cf. vv. 14-15.22), una declaración que también se refleja en Jn 18,38; 19,4.6. De hecho, un buen número de comentaristas (como W. Grundmann, *Evangelium nach Lukas*, 421; K. H. Rengstorf, *Evangelium nach Lukas*, 261; V. Taylor, *Passion Narrative*, 86-87; I. H. Marshall, *Luke*, 852; J. Ernst, *Evangelium nach Lukas*, 621; y otros) sostienen que Lucas se sirvió aquí de una fuente autónoma, independiente de «Mc». Ahora bien, en ese caso habría que pensar que el evangelista sometió los datos de su fuente a un intenso trabajo de redacción, porque la cantidad de formulaciones típicamente lucanas que aparecen en los vv. 1-2.4-5 es muy considerable. De ahí que otros comentaristas se inclinen por rechazar cualquier intervención que no sea el trabajo escriturístico de Lucas sobre «Mc» y su propia composición personal, reconociendo —como máximo— la presencia de «L» en el v. 4. Así piensan, aunque con sus propias matizaciones, J. M. Creed, *The Gospel*, 279; J. Schmid, *Evangelium nach Lukas*, 342; G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 471; E. Klostermann, *Lukasevangelium*, 221, y otros. Esta segunda interpretación parece preferible por múltiples razones. Por ejemplo, en el v. 1, el participio *anastan* («levantándose») es una forma pleonástica típica de Lucas (véanse I, 187-193), y eso mismo se puede afirmar de la expresión «toda la asamblea» (véase la respectiva nota exegética). En cuanto al v. 2, aunque carece de paralelo en cualquiera otra recensión evangélica del proceso a Jesús, es claro que explicita la afirmación genérica *polla* («muchas cosas») de Mc 15,3, poniendo las acusaciones del Sanedrín antes de la pregunta de Pilato, para ofrecer así un contexto psicológico para el interrogatorio (recuérdese el contexto psicológico en el que se inscribe la vocación de Pedro, II, 479-481). En Mc 15,2, la pregunta de Pilato suena como caída del cielo, mientras que Lucas la introduce de modo que resulte más comprensi-

ble. Por otra parte, el v. 2 posee un léxico típicamente lucano (J. Jeremias, *Die Sprache*, 300), que V. Taylor (*Passion Narrative*, 86-87) reduce significativamente. En realidad, no hay datos para postular que el v. 2 esté basado en una tradición «independiente de Marcos»; de ahí que deba considerarse como composición personal del evangelista. El v. 4a se introduce con el claro lucanismo *eipen pros* («dijo a») con acusativo (véase I, 195). Sobre *archiereis kai ochlous* («los sumos sacerdotes y la turba»), véase la respectiva nota exegética. Finalmente, el v. 5 es de clara composición lucana; se aduce una vez más la motivación política («solivianta al pueblo»), se hace alusión a la perspectiva geográfica de la teología de Lucas (véanse I, 273-286, especialmente 280-281), y se emplean frases que reaparecerán en Hch 10,38 («lo que ocurrió en Judea, empezando por Galilea»). A pesar de que J. Jeremias (*Die Sprache*, 301) se esfuerza por demostrar que la expresión *heōs hōde* («hasta aquí») es anterior a Lucas, el hecho es que el evangelista ha utilizado tantas veces las partículas *heōs* y *hōde* en su narración evangélica, que la argumentación de J. Jeremias es altamente cuestionable.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, el episodio es otra «narración sobre Jesús», como parte de la tradición narrativa de los evangelios. Su estructura es semejante a la de Mc 15,1b-5: las acusaciones del Sanedrín, la pregunta de Pilato, y la respuesta de Jesús. La narración de Lucas suprime la negativa de Jesús a dar nuevas respuestas a Pilato, y la consiguiente «extrañeza» del gobernador. La pregunta de Pilato se introduce aquí con vistas al letrero que más adelante se colocará sobre la cruz del condenado. En opinión de R. Bultmann (HST 282) se trata de un «motivo apologético», lo cual no es del todo imposible.

Una comparación de las presentaciones que ofrecen Marcos y Lucas de la comparecencia de Jesús ante Pilato suscita el problema de la historicidad del episodio. No cabe duda que una acusación de carácter político formaba parte de la tradición anterior a la composición de los evangelios sinópticos; es más, ese mismo aspecto aflora también en la tradición del evangelio según Juan. De modo que el testimonio unánime de los evangelistas, sintetizado en el *titulus*, o «letrero», colocado sobre la cruz, avala la conclusión de que el carácter político de las acusaciones contra Jesús formaba parte de la tradición primitiva. Pero entre las diversas presentaciones de la comparecencia de Jesús ante Pilato, sólo la de Lucas ofrece detalles de carácter realmente político. A Jesús se le acusa de «amotinar a nuestra nación»; y en concreto, de dos maneras: «oponiéndose a que se paguen impuestos al César», y «di-

ciendo que él es el Mesías rey». Incluso en la extensa presentación del episodio en el evangelio según Juan (Jn 18,29-38) se acusa a Jesús únicamente de ser un «malhechor» (v. 30); y cuando Pilato le plantea la misma pregunta que se recoge aquí en el v. 3, es verdad que el diálogo gira en torno a la realeza, pero en un sentido totalmente diferente. No se sabe bien de dónde ha tomado Lucas las dos acusaciones específicas que se le hacen a Jesús; desde luego, no está muy claro que procedan de una fuente autónoma, distinta de «Mc». Lo más probable es que las haya introducido el propio evangelista a modo de preparación psicológica para la pregunta de Pilato. Después de haber leído el texto de Lc 20,20-25, el lector se dará cuenta inmediatamente de que la primera acusación es falsa; y en cuanto a la segunda, se puede decir que el curso de la narración de Lucas le proporcionará su cualificación más adecuada.

En el desarrollo del relato de la pasión de Jesús según Lucas, esta escena señala el comienzo del acto principal del drama: las autoridades judías acusan a Jesús en presencia de la suprema autoridad del poder de ocupación, el gobernador romano. Empieza así el verdadero rechazo del Hijo del hombre «por los ancianos, los sumos sacerdotes y los doctores de la ley» (Lc 9,22), que «lo entregan en manos de los hombres» (Lc 9,44) y «en poder de los paganos» (Lc 18,32). Es muy posible que Jesús hubiera «amotinado» realmente a la nación judía al poner en guardia a sus oyentes contra «la levadura de los fariseos» (Lc 12,1), es decir, hubiera «soliviantado al pueblo» en sentido religioso. Pero el carácter político de esos actos no es, ni mucho menos, evidente a lo largo de la narración evangélica de Lucas. La primera acusación específica, sobre la oposición de Jesús a que se pagaran impuestos al César, es una clara distorsión de sus palabras en Lc 20,25: «dad al César lo que es del César». Igualmente, la acusación de que se ha proclamado «Mesías rey» evoca en el lector no sólo la profesión de fe de Pedro (Lc 9,20), sino también la estricta prohibición de Jesús a sus discípulos, de que repitieran a nadie lo que Pedro acababa de proclamar (Lc 9,21). Puede ser también que en el episodio anterior, Jesús hubiera admitido indirectamente que él era el Mesías, pero había matizado esa afirmación al referirse a sí mismo como el glorificado Hijo del hombre e Hijo de Dios (Lc 22,67-70). Esos detalles del relato evangélico de Lucas suavizan la incisividad de una acusación que pudiera implicar ciertas connotaciones políticas.

Sin embargo, en el contexto de la acusación laten las aclamaciones de bienvenida con las que la multitud había saludado a Jesús en su entrada triunfal en Jerusalén: «Bendito el que viene como rey en nombre del

Señor» (Lc 19,38). En el relato de Lucas, esas palabras crean el clima psicológico en el que se inscribe la pregunta de Pilato: «¿Eres tú el rey de los judíos?» (v. 3), a la que Jesús responde: «Tú lo estás diciendo». Habrá que aceptar la narración de Lucas tal como se presenta, pues se trata claramente de una versión concentrada del interrogatorio de Jesús por Pilato. Es posible que el gobernador recelara de ese sujeto que, según sus informaciones, había sido aclamado rey, y que ahora comparecía ante él, suprema autoridad política, bajo una acusación de carácter político. Sin embargo, la narración de Lucas no dice nada sobre una investigación de los cargos por parte del gobernador; lo único que se menciona es una pregunta de Pilato a Jesús, que éste se niega a contestar. Pero lo curioso es que, después de un interrogatorio tan sucinto, Pilato se vuelva «a los sumos sacerdotes y a la turba» con estas palabras: «No encuentro en este hombre ninguna culpa que merezca la muerte» (v. 4). Es la primera declaración de la inocencia de Jesús por Pilato (cf. vv. 14-15.22; véase una declaración semejante de la inocencia de Pablo, y también por oficiales romanos, en Hch 23,29; 25,25; 26,30-32; 28,21). Lo único que le interesa al evangelista es la conclusión a la que llega Pilato.

El resultado es que Jesús se encuentra ahora «tenido por un criminal» (Lc 22,37) y juzgado por crímenes políticos. No obstante, la respuesta de Pilato a los acusadores de Jesús deja bien claro que se trata de un justo, víctima de una injusticia. Con todo, la acusación permanece: Jesús es un agitador embustero, que ha soliviantado al pueblo con sus enseñanzas, desde Galilea, por toda Judea, e incluso en Jerusalén. Pero lo que queda patente en Lc 23,1-5 es que, a los ojos de Roma, Jesús no es culpable de ningún crimen, más aún, es inocente aun del cargo de sedición que se le imputa.

NOTAS EXEGÉTICAS

23 v. 1. *Se levantó*

Literalmente: «habiéndose levantado»; el participio de aoristo *anastan* se emplea de manera pleonástica. Véase la nota exegética a Lc 1,39.

Toda la asamblea

Referencia a los miembros del Sanedrín, mencionados en Lc 22,66. En cuanto al término *plēthos* («asamblea», «multitud»), que aparece una sola vez en el evangelio según Marcos y ninguna en el evangelio según Mateo, se encuentra

en la obra de Lucas (Evangelio y Hechos de los Apóstoles) nada menos que veinticuatro veces. Por otro lado, la expresión *(ha)pan to plēthos* («toda la asamblea» [seguida, por lo general, de genitivo]) es exclusiva de Lucas. Cf. Lc 1,10; 8,37; 19,37; Hch 15,12; 25,24. Una vez más aparece aquí la utilización hiperbólica de *pas/ hapas,* típica de Lucas (véanse las notas exegéticas a Lc 3,16; 4,15; 9,1). Obsérvese la corrección que Lucas introducirá más adelante en Lc 23,51.

Condujeron a Jesús a presencia de Pilato

Lucas omite toda referencia al hecho de «maniatar» a Jesús. Cf. Mc 15,1b. En este momento, el lector del evangelio según Lucas tendrá que concluir que, en la sesión del Sanedrín, Jesús fue declarado culpable de algo que merecía su comparecencia ante el gobernador romano que, como dice Flavio Josefo, *Bell.* 2. 8,1 § 117: *mechri tou kteinein labōn para Kaisaros* («había recibido del César [plena autoridad] incluso en causas capitales» [literalmente, «incluso para matar»]). Véase Tácito (años 56-116), *Annales* 15. 44,3: *auctor nominis eius Christus* [referencia al cristianismo] *Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat* («Cristo, autor de ese nombre [cristiano], fue ejecutado por el procurador Poncio Pilato durante el reinado de Tiberio». (Sobre el anacronismo del término «procurador», véase la nota exegética a Lc 3,1, a propósito de Pilato.) Sobre el uso del verbo *agein* («conducir», «llevar») en los escritos de Lucas, véase I, 190. Compárese el texto de Lucas con el de Jn 18,28.

v. 2. *Y empezaron a acusarlo*

El sujeto plural se refiere a los miembros del Sanedrín mencionados en el versículo precedente (v. 1). La primera acusación es genérica, como bien observa W. Grundmann (*Evangelium nach Lukas*, 422); en modo alguno se trata de tres acusaciones distintas. La expresión resuena en el texto de Flavio Josefo, *Ant.* 1. 19,1 § 314: *ērxato katēgorein autou* («empezó a acusarlo»), en referencia a Labán acusando a Jacob.

Hemos comprobado que este hombre

Literalmente: «hemos encontrado a éste», con un nuevo uso del pronombre demostrativo *houtos* en sentido despectivo y colocado enfáticamente al comienzo de la frase. Cf. Lc 22,56.59.

Amotinando a nuestra nación

Jesús no sólo ha desorientado al pueblo con su doctrina, sino que lo ha llevado incluso a rebelarse contra la autoridad romana. Esta acusación genéri-

ca se repetirá en el v. 5. El verbo *diastrephein* significa «desviar», «torcer» y se emplea con frecuencia en sentido figurativo con el significado de «pervertir», como es el caso en este pasaje (cf. Lc 9,41; Hch 13,8.10; 20,30). Véase U. Busse, EWNT 1, 751-752. Cf. Ex 5,4; 1 Re 18,17.18. En realidad, la acusación se basa en los repetidos intentos de las autoridades por tender trampas a Jesús (cf. Lc 19,48; 20,6.19.26; 22,2; unos textos que también se encuentran en «Mc», la fuente utilizada por Lucas).

Marción y algunos manuscritos de la versión Vetus Latina añaden aquí una nueva acusación: *kai katalyonta ton nomon kai tous prophētas* («y aboliendo [así] la ley y los profetas»), es decir, añaden a la precedente acusación de carácter político otra de naturaleza religiosa. Pero esa lectura cuenta con testimonios tan débiles, a la vez que parece tan dependiente de Mt 5,17 y tan claramente concordante con las teorías de Marción, que no puede tomarse en serio.

Oponiéndose a que se paguen impuestos al César

La acusación no aporta ningún dato sobre este punto. Para exactamente lo contrario, cf. Lc 20,20-25. Sobre *Kaisar* como título del emperador reinante, véase la nota exegética a Lc 20,22; cf. Lc 2,1; 3,1. Los impuestos eran la contribución por cabeza que Roma imponía a la población de todas sus provincias (impuesto de policía, de protección, de baños, etc.), además de las tasas individuales (*laographia*). El *fiscus iudaicus* entró en vigor cuando Vespasiano ordenó que los judíos pagaran a favor del templo de Júpiter Capitolino la cantidad de medio «shekel», o una «didracma», que era lo que pagaban anualmente para el culto del templo de Jerusalén. Véase V. A. Tcherikover y A. Fuks, *Corpus papyrorum judaicorum* (Cambridge, MA, 1960) 2. 110-113.

En Marción y en algunos manuscritos de la versión Vetus Latina se lee aquí: *kai apostrephonta tas gynaikas kai ta tekna* («desviando a las mujeres y a los niños»). Véase TCGNT 178. Cf. Epifanio, *Pan.* 42. 11,6 (GCS 31, 116).

E incluso diciendo que él es el Mesías rey

Quizá se pudiera traducir también: «que él es un rey ungido», o incluso «que es un Mesías, un rey». En todo caso, el énfasis recae sobre el término «rey», es decir, una autoridad política, un rival de la propia Roma. A Pilato le resultaría indiferente que Jesús fuera «ungido» (un tema enraizado en la tradición judía; cf. 1 Sm 9,16). Sobre *christos*, véase la nota exegética a Lc 3,15; véase igualmente I, 331-337. Aunque Roma permitió a ciertos gobernantes orientales, aliados suyos, que usaran el título de «rey» (por ejemplo, Herodes el Grande [véase la nota exegética a Lc 1,5]), los romanos eran tradicionalmente muy desconfiados con respecto a los reyes, por su propia experiencia

del régimen tiránico que ejercieron tales gobernantes a comienzos de la historia romana. Esa tradición era suficientemente conocida en el mundo antiguo, de modo que el Sanedrín judío podía aprovecharla para acusar a Jesús en su comparecencia ante el gobernador romano. Para ulteriores detalles, véase I, 361-362.

v. 3. *¿Eres tú el rey de los judíos?*

Esta pregunta se encuentra no sólo en Mc 15,2 y en Mt 27,11c, sino también en Jn 18,23. La expresión *ho basileus tōn Ioudaiōn* aparecerá de nuevo en el *titulus*, o «letrero», sobre la cruz de Jesús (Lc 23,38; Mc 15,26; Mt 27,37; Jn 19,19). En el contexto de la redacción de Lucas, Pilato pasa por alto la primera acusación y se centra en las implicaciones de la segunda. Cuenta Flavio Josefo (*Ant.* 15. 10,5 § 373) que un esenio llamado Manaēmos saludó una vez a Herodes, todavía niño, como *basilea Ioudaiōn* («rey de [los] judíos»); de donde se deduce que el título era bastante corriente en Palestina.

Tú lo estás diciendo

Literalmente: «tú [lo] dices», con el pronombre enfático *sy* («tú») antepuesto a *legeis* («dices»). La respuesta es idéntica en los cuatro evangelios, aunque sólo adquiere un cierto desarrollo en Jn 18,37. Es la misma clase de respuesta medio afirmativa que aparece en Lc 22,67c-68.70. Aunque Westcott y Hort plantean la duda sobre si la frase debería entenderse como una pregunta (véase la nota marginal añadida en su recensión del texto), es difícil que pueda interpretarse de esa manera. Véase E. Schweizer, *Evangelium nach Lukas*, 233.

v. 4. *Pilato dijo a los sumos sacerdotes y a la turba*

En el contexto, la mención de los «sumos sacerdotes» debe entenderse como un modo abreviado de referirse al Sanedrín. Cf. v. 1a. Es la primera noticia de que, además del Sanedrín, había más gente participando en la escena. Aunque por lo general, Lucas establece una distinción entre «autoridades» y «multitud» o «pueblo» (cf. Lc 19,47-48; 20,1.6.9.19.26.45; 22,2.6; 23,5), aquí presenta a la «turba» asociada con las autoridades. Pero obsérvese que esto ocurre en una frase en la que el evangelista presenta a Pilato dirigiéndose a esa «turba»; con todo, eso no implica necesariamente que la multitud estuviera de acuerdo con la acusación presentada por el Sanedrín. Algo semejante ocurre en el v. 13, mientras que el v. 18 es más problemático (véase la respectiva nota exegética). Sobre la «turba», véase la nota exegética a Lc 3,7.

No encuentro en este hombre ninguna culpa que merezca la muerte

La conclusión a la que llega Pilato —no se sabe bien con qué fundamento— es que Jesús no es más que un «fanático inocuo» (A. Plummer, *The Gospel*, 521). Y el lector del evangelio según Lucas reconoce la verdad de la conclusión de Pilato: Jesús y sus discípulos no suponen una amenaza para la autoridad romana.

v. 5. *Pero ellos insistían*

¿Quiénes son «ellos»? Por lo menos, deberían ser los «sumos sacerdotes» mencionados en el v. 4; es dudoso que haya que incluir también a la «turba». Nótese el contraste con el «pueblo», que se mencionará en la siguiente acusación.

Solivianta al pueblo con su enseñanza

Se repite aquí la acusación genérica formulada en el v. 2b. H. Conzelmann (*Theology*, 86) considera este versículo como un sumario en el que se muestra que, desde un principio, «toda Judea» (junto con Galilea) se ha presentado como la esfera de acción del ministerio público de Jesús. Ahora es «el elemento político» el que ocupa el primer plano. Se pretende establecer que Jesús ya ha aparecido en el territorio de Pilato y también en el de Herodes; y en ese caso sería superfluo mencionar la región de Samaría. Aunque esta opinión posee una cierta plausibilidad, difícilmente puede tratarse de un «sumario prelucano» (*ibíd.*, nota 1), ya que su terminología es la típica de Lucas, y el movimiento geográfico de Jesús desde Galilea a Jerusalén, la ciudad de su destino, es uno de los temas característicos del tercer evangelio. La acusación que aquí se repite centra su interés no en la condición regia de Jesús ni en su posible obstruccionismo con respecto al pago de impuestos, sino en los efectos de su enseñanza, que soliviantan al pueblo. Véanse I, 247, 280, 305-307.

Por toda Judea

No es fácil determinar si el término *Ioudaia* debe entenderse en su significado específico de «región de Judea» (como en Lc 1,65; 2,4; 21,21) o más bien en el sentido genérico de «país de los judíos». Véase la nota exegética a Lc 1,5. La mención de «Galilea» y de «[hasta] aquí» podría sugerir el sentido específico; pero con la omisión de Samaría, como es el caso, *Ioudaia* podría tener el significado genérico. Por otra parte, dado el modo en que se mencionan «Galilea» y «aquí», tal vez pudieran considerarse como subdivisiones territoriales de «Judea», en sentido amplio o genérico. Cf. Hch 9,31; 10,37.

Empezando desde Galilea

Sobre «Galilea», véase la nota exegética a Lc 17,11; sobre *arxamenos*, véanse también las notas exegéticas a Lc 1,2; 3,23. Cf. Lc 14,47; Hch 1,8.22; 10,37.

Hasta aquí

Es decir, hasta Jerusalén. A continuación del adveebio *hōde* («aquí»), algunos códices de la versión Vetus Latina añaden: *et filios nostros et uxores avertit a nobis, non enim baptizantur/ baptizatur* [códice c] *sicut (et* [códice e]*) nos* («y separa de nosotros a nuestros hijos y mujeres, porque no son [es] bautizado[s] como [lo somos] nosotros»). Estas palabras tan extrañas son, obviamente, una glosa cristiana del texto original de Lucas; es probable que estén relacionadas con las adiciones griegas de Marción que se han mencionado anteriormente. Para ulteriores detalles, véase TCGNT, 178-179.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 23,1-5
(Además de las obras reseñadas sobre 22,54-71)

Allen, J. E., «Why Pilate?», en *The Trial of Jesus*, E. Bammel (ed.), 78-83.
Bailey, J. A., *The Traditions Common*, 64-77
Benoit, P., *Passion and Resurrection*, 115-151.
Besnier, R., «Le procès du Christ»: «Revue de l'histoire du droit» 18 (1950) 191-209.
Bickermann, E., «Utilitas crucis; Obsevations sur les recits du procès de Jésus dans les évangiles canoniques»: RHR 112 (1935) 169-241.
Blinzler, J., *Trial of Jesus*, 164-193; *Der Prozess Jesu* ([3]1960) 175-204.
Braumann, G., «Markus 15,2-5 und Markus 14,55-64»: ZNW 52 (1961) 273-278.
Burkill, T. A., «The Condemnation of Jesus: A critique of Sherwin-White's Thesis»: NovT 12 (1970) 321-342.
Catchpole, D. R., *The Trial of Jesus* (véase p. 439) 221-260.
Colin, J., «Sur le procès de Jésus devant Pilate et le peuple», Rvue des études anciennes 67 (Bordeaux 1965) 159-164.
Conzelmann, H., *Theology*, 86-88.
Creed, J. M., «The Supposed "Proto-Lucan" Narrative of the trial before Pilate: A Rejoinder»: ExpTim 46 (1934-1935) 378-379.
Doeve, J. W., «Jodendom en koningschap bij het begin van onze jaartelling»: Vox theologica 32 (1961) 69-83.
Doyle, A. D., «Pilate's Career and the Date of the Crucifixion»: JTS 42 (1941) 190-193.

Finegan, J., *Die Überlieferung*, 25-27.
Horvath, T., «Why Was Jesus Brought to Pilate?»: NovT 11 (1969) 174-184.
Juster, J., *Les juifs dans l'empire romain: Leur condition juridique, économique et sociale*, 2 vols. (Geuthner, Paris 1914) 2. 94, 127-149.
Kastner, K., *Jesus vor Pilatus: Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn*, NTAbh 4/ 2-3 (Aschendorff, Münster in W. 1912) 64-78.
Lietzmann, H., «Der Prozess Jesu» (véase p. 440) 313-322.
Maier, P. L., «Sejanus, Pilate, and the Date of the Crucifixion»: Church History 37 (1968) 3-13.
Robinson, W. C., *Der Weg des Herrn* (véase I, 440) 30-36.
Schneider, G., *Passion Jesu*, 83-94.
Sherwin-White, A. N., «The Trial of Christ in the Synoptic Gospels», en *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Sarum Lectures 1960-1961; Clarendon, Oxford 1963) 24-47.
Strobel, A., *Die Stunde der Wahrheit: Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus*: WUNT 21 (Mohr, Tübingen 1980).
Winter, P., *On the Trial of Jesus* (véase p. 441) 70-89.
—, «The Trial of Jesus»: Jewish Quarterly 16 (London 1968) 31-37.

157. JESÚS ANTE HERODES
(23,6-12)

23 [6] Pilato, al oírlo, preguntó si el hombre era galileo. [7] Al enterarse de que pertenecía a la jurisdicción de Herodes, se lo remitió a éste, que también se encontraba en Jerusalén por aquellos días.

[8] Herodes, al ver a Jesús, se puso muy contento, porque hacía ya tiempo que estaba deseoso de verlo por lo que había oído de él, y esperaba verle hacer algún milagro. [9] Le hizo numerosas preguntas, pero Jesús no le contestó palabra. [10] Estaban allí los sumos sacerdotes y los doctores de la ley acusándolo con vehemencia. [11] Herodes, con su escolta, lo trató con desprecio y, burlándose de él, hizo que le pusieran un ropaje muy chillón y se lo remitió a Pilato.

[12] Aquel mismo día se hicieron amigos Herodes y Pilato, que antes se llevaban muy mal.

COMENTARIO GENERAL

El relato de la pasión, según Lucas, es el único que interrumpe el desarrollo del proceso de Jesús ante Pilato con la inserción de su comparecencia ante Herodes Antipas (Lc 23,6-12). El cambio de escena se produce cuando Pilato oye que la enseñanza de Jesús posee una impronta galilea. Por eso, Jesús es enviado a la autoridad regional, que lo somete a interrogatorio, pero no recibe respuesta. De modo que Herodes lo trata despectivamente y se lo devuelve al gobernador romano. La consecuencia es que Herodes y Pilato, después de un largo período de mutua enemistad, vuelven a hacerse amigos.

Este episodio se ha considerado con frecuencia como creación del propio Lucas. Así piensan M. Dibelius («Herodes und Pilatus»); R. Bultmann (HST 273: «una leyenda desarrollada a partir del Sal 2,1s.», en la que Herodes y Pilato representan a los *basileis* [«reyes»] y *archontes* [«príncipes»] que conspiran contra el Señor y su Ungido); A. Loisy (*L'É-*

vangile selon Luc, 544-545, donde compara este episodio con Hch 26,2-32, y deduce que se trata de «dos ficciones... paralelas, procedentes de la misma mano»); J. M. Creed (*The Gospel*, 280); J. Finegan (*Überlieferung*, 27-29); y otros. La opinión se funda en las siguientes razones: 1) En Hch 4,27-28 se dice que en Jerusalén se aliaron Herodes y Pilato *contra el santo siervo de Dios, Jesús*, en alusión al Sal 2,1-2. Ésta es la tradición que toma Lucas para convertirla en historia. 2) Si el episodio es histórico, ¿cómo es que no aparece en la recensión de Marcos? 3) ¿Es lógico que Pilato envíe al tribunal de Herodes a un preso político que pertenece a su propia jurisdicción? 4) Al parecer, los sumos sacerdotes y los doctores de la ley acompañan a Jesús a presencia de Herodes (Lc 23,10); pero el v. 15 («nos lo ha devuelto») implica que permanecieron con el gobernador. 5) El ridículo al que Herodes y su escolta someten a Jesús (Lc 23,11) se introduce aquí para compensar la burla de los soldados que se describe en Mc 15,16-17, mientras se omite en la narración de Lucas.

Sin embargo, todas esas razones admiten algunas consideraciones contrarias: 1) ¿Es que Hch 4,27-28 no podría ser un mero reflejo de Lc 23,6-12, como cabría esperar en el segundo volumen de una obra del mismo autor? Desde luego, es perfectamente aceptable que el texto encierre una alusión al Sal 2,1-2; pero, ¿se puede asumir que esa alusión baste para explicar la génesis de este pasaje? La alusión es bastante vaga. 2) ¿Cuál es el interés de Marcos por la figura de Herodes, al margen de su implicación en el asesinato de Juan Bautista (Mc 6,14-22)? Desde luego, podría haber omitido sin más la escena, como hizo Juan. 3) Pilato pudo haber enviado a Jesús a la jurisdicción de Herodes para quitarse de encima un problema muy engorroso (véanse pp. 445-446). 4) El v. 15 *no dice* que los sacerdotes y doctores acompañaran a Jesús en su regreso a la residencia del gobernador. El pronombre que emplea Pilato («nos», «a nosotros») podría referirse también a él mismo con sus ayudantes. 5) La razón por la que Lucas omite la burla de los soldados se interpreta en el curso de la narración, en la que los soldados romanos no aparecen hasta el v. 36.

En resumen, aunque no se puede ser apodíctico en esta materia, no todos los elementos apuntan a una composición del propio evangelista. La comparecencia de Jesús ante Herodes podría ser tan histórica como la sesión matutina del Sanedrín para interrogar a Jesús. Para ulteriores reflexiones, véase A. W. Verrall, «Christ before Herod»; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 205-219; H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, 224-250.

Otros comentaristas prefieren atribuir este pasaje a «L», aunque admitiendo ciertos retoques por parte de Lucas. Así piensan, por ejemplo, P. Benoit, *Passion and Resurrection*, 144-146; A. N. Sherwin-White, *Roman Society*, 28-32; G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 474; I. H. Marshall, *Luke*, 854-855; J. Ernst, *Evangelium nach Lukas*, 343. Ahora bien, ¿de dónde podría proceder la tradición recogida en «L»? En este terreno sólo se puede especular: ¿Juana, mujer de Cusa, intendente de Herodes (Lc 8,3)? ¿Manaén, que se había criado con el virrey Herodes (Hch 13,1)?

El trabajo escriturístico de Lucas se puede detectar en los siguientes aspectos: 1) El uso del verbo *anapempein* («remitir», «despedir»); cf. vv. 7.11.15; Hch 25,21. En todo el Nuevo Testamento, este verbo no aparece más que en los escritos de Lucas, excepto en Flm 12. 2) La expresión «por aquellos días», que es muy frecuente en la obra de Lucas. 3) El empleo de la construcción perifrástica *ēn* con el participio *thelōn* («estaba deseoso»); véanse I, 205-206) La presencia del adjetivo *hikanos* («bastante», «mucho») en los vv. 8.9; véase I, 190. 5) El uso del infinitivo con artículo (*to akouein* = «[el] oír») precedido de la preposición *dia* («por») en el v. 8. 6) El carácter literario, por el uso de la expresión *autos de* («pero él»), en el v. 9; véase I, 201-202. 7) El empleo de la preposición *syn* («con»), en el v. 11. 8) Todo el v. 12 es como una nota explicativa, y sin consecuencia alguna, que Lucas añade con relativa frecuencia. 9) La expresión «aquel mismo día» (v. 12); véanse I, 197-198.

Para más detalles, véase el diagrama comparativo de las escenas de burla, en R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 887.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el episodio es otra «narración sobre Jesús». Su relación con el Sal 2,1-2 es bastante débil, por lo que difícilmente se puede considerar este salmo como origen del episodio. En realidad, la pregunta podría ser: ¿Quién ve esas conexiones, el evangelista, o el lector moderno? Después de leer el texto de Hch 4,27-28, la conexión podrá parecer más clara; pero en este pasaje concreto del evangelio según Lucas apenas se puede percibir.

Ahora cabría preguntarse por qué Pilato envía a Jesús a presencia de Herodes. Pero la respuesta no es fácil. Teniendo en cuenta la concatenación de los versículos, quizá pudiera decirse que Pilato, deseoso de liberarse del problema, aprovecha la mención de Galilea (v. 5) para deshacerse de ese incómodo prisionero político, al que él considera como un «fanático inocuo», y enviárselo al que detenta la autoridad en el

distrito al que pertenece Jesús, es decir, al tetrarca de Galilea (cf. Lc 3,1), que está en Jerusalén con motivo de la Pascua. Y ese gesto tiene como resultado la reconciliación entre las dos autoridades (véase v. 12). Algunos comentaristas se preguntan si eso explica de manera adecuada el comportamiento de Pilato en este episodio. ¿No haría eso Pilato para congraciarse con el tetrarca Herodes? O, ¿quizá lo hizo por miedo? A pesar de las numerosas sugerencias, no hay modo de llegar a saberlo con precisión.

Herodes, que hacía tiempo que deseaba encontrarse con Jesús (cf. Lc 9,9), ve ahora que ésta es la ocasión más oportuna. La curiosidad por ver al taumaturgo de Galilea le produce gran excitación. Pero, a pesar de sus repetidas e insistentes preguntas, no logra una respuesta. El silencio de Jesús demuestra una vez más que es él el que domina la escena. Y aunque los sumos sacerdotes y los doctores de la ley insisten con vehemencia en sus acusaciones —que no especifican—, no consiguen que Herodes pronuncie un veredicto. Por fin, la curiosidad de Herodes se transforma en desprecio. Él, con su escolta, presa de un berrinche infantil, pretende poner a Jesús en ridículo; manda que lo vistan con un ropaje espléndido —que, de hecho, es «signo» de culpabilidad— y lo remite al gobernador. La tremenda ironía de la escena se explica en el comentario final del evangelista: «Aquel mismo día se hicieron amigos Herodes y Pilato, que antes se llevaban muy mal» (v. 12). En el momento de su gran humillación, Jesús lleva a cabo una reconciliación de enemigos. Aunque esos gobernantes no pueden entender a Jesús, él hace que los vínculos de «amistad» queden restablecidos. En otras palabras, a pesar del poder que detentan como gobernador y tetrarca, son incapaces de liberar a ese inocente que tienen delante. Su debilidad los convierte en cómplices... y en amigos. En la presentación de Lucas, Jesús, humillado por los poderosos, se convierte en instrumento de reconciliación. Es otra manera de expresar uno de los efectos del acontecimiento.

En el relato de la pasión de Jesús, según Lucas, esta escena ocupa un lugar de segunda fila; no posee gran relevancia para entender la persona o el destino de Jesús. Lo verdaderamente importante es el testimonio de Herodes, que no encuentra en Jesús nada punible; así que se lo devuelve a Pilato. El episodio subraya la inocencia de Jesús, porque muestra cómo, con sus acciones, dos autoridades de Palestina dan testimonio de esa inocencia (cf. Dt 19,15; véase W. Grundmann, *Evangelium nach Lukas*, 424).

Considerar este episodio como un intento del evangelista por establecer un paralelismo con la comparecencia de Daniel ante Darío y Ciro, o como un influjo de la *haggada* de Daniel sobre el relato de Lucas, es pura fantasía, a pesar de la opinión de J. D. M. Derrett («Daniel and Salvation-History»: «Downside Review» 100 [1982] 62-68).

NOTAS EXEGÉTICAS

23 v. 6. *Pilato preguntó si el hombre era galileo*

Véase la nota exegética a Lc 13,1. Aunque nacido en Belén (Lc 2,4-7), Jesús era considerado como galileo, a causa de sus padres. Cf. Lc 1,26; 2,4. Es más, el propio Jesús se había referido en una ocasión a la ciudad de Nazaret, en Galilea, como su *patris* («patria [chica]»; Lc 4,24). Cf. Lc 22,59; Jn 7,41.52.

v. 7. *Pertenecía a la jurisdicción de Herodes*

El sustantivo *exousia* denota «autoridad», pero aquí adquiere la connotación de «territorio» en el que se ejerce esa autoridad. Cf. Lc 4,6; Hch 23,34. Sobre Herodes Antipas, véase la nota exegética a Lc 3,1. Cf. Lc 3,19; 8,3; 9,7.9; 13,31. Para más detalles, véase HJPAJC 1, 340-353.

Se lo remitió

El verbo *anapempein* tiene el significado técnico de «enviar» o «remitir» una persona o un prisionero a otra autoridad (más alta), como en Hch 25,21. Véase Flavio Josefo, *Bell.* 2. 20,5 § 571; MM 37; J. Jeremias, *Die Sprache*, 301.

Que también se encontraba en Jerusalén

Por lo general se supone que el motivo por el que Herodes se encontraba en Jerusalén era la celebración de la fiesta de Pascua. Pero su padre, Herodes el Grande, era «un plebeyo oriundo de Idumea, es decir, un judío a medias» (Flavio Josefo, *Ant.* 14. 15,2 § 403), y es dudosa su fidelidad al judaísmo. De todos modos, lo más probable es que Herodes Antipas estuviera alojado en el palacio que la familia de los Asmoneos poseía en Jerusalén. Véase P. Benoit, *Passion and Resurrection*, 144; Flavio Josefo, *Bell.* 2. 16,3 § 344. Cf. Hch 12,3-4. Sobre el nombre de Jerusalén, en su forma *Hierosolyma*, véase la nota exegética a Lc 2,22.

Por aquellos días

La redacción de Lucas emplea aquí otra vez la expresión *en tautais tais hēmerais*, como en Lc 1,39; 6,12; 24,18; Hch 1,15; 11,27. Sobre esa misma expresión, pero con el demostrativo *ekeinais*, cf. Lc 2,1; 4,2; 5,35; 9,36; 21,23; Hch 2,18; 7,41; 9,37. Véase la nota exegética a Lc 1,39.

v. 8. *Hacía ya tiempo*

Literalmente: «muchas veces» (*ex hikanōn chronōn*). Véase la nota exegética a Lc 20,9.

Deseoso de verlo

Cf. Lc 9,9c, donde ya se prefigura este encuentro.

Por lo que había oído de él

Lucas emplea aquí la preposición *dia* («por») seguida de infinitivo con artículo neutro en acusativo. Cf. Lc 2,4; 6,48; 8,6; 9,7; 11,8; 18,5; 19,11; Hch 4,2; 8,11; 12,20; 18,2.3; 27,4.9; 28,18.

Algún milagro

Literalmente: «alguna señal» (*sēmeion*). A Herodes se le presenta como uno de «esa generación que pide señales» (Lc 11,16.29). Cf. Jn 12,21.

v. 9. *Le hizo numerosas preguntas*

Literalmente: «le preguntó con muchas palabras» (*en logois hikanois*).

Jesús no le contestó palabra

La reacción de Jesús al interrogatorio de Herodes es totalmente distinta de la que había adoptado ante el sumo sacerdote (Lc 22,67.70) y ante Pilato (Lc 23,3). La segura serenidad de Jesús ante su torturador no hace más que magnificar la burla que va a producirse a continuación. Lucas empieza esta frase con la expresión literaria *autos de* («pero él»). Véase I, 201-202.

v. 10. *Los sumos sacerdotes y los doctores de la ley*

Véase la nota exegética a Lc 9,22; cf. Lc 22,66.

Acusándolo con vehemencia

La redacción de Lucas no especifica las acusaciones. La antigua versión siro-sinaítica omite los vv. 10-12; y así lo hacen también algunos comentaristas modernos (por ejemplo, J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucae*, 129-130). Se ha sugerido que la omisión se debe a una aparente contradicción entre el v. 10 (donde los sumos sacerdotes y doctores de la ley acompañan a Jesús en su comparecencia ante Herodes) y el v. 15 (donde esos mismos personajes permanecen junto a Pilato, al que Herodes devuelve a Jesús). Pero el caso es que estos versículos aparecen en los códices griegos más importantes.

v. 11. *Herodes con su escolta*

Literalmente: «Herodes con sus soldados»; es probable que se haga referencia a su escolta o a su corte. En los escritos de Lucas, la preposición *syn* («con») tiene con frecuencia el significado de «y»; cf. Lc 20,1; Hch 14,5; 15,22; 16,32. En esta frase, lo que crea una verdadera dificultad es la presencia de la conjunción *kai* antes del nombre de Herodes en manuscritos tan importantes como el papiro P^{75}, y los códices א, L, T, X, 1079, etc. Esa lectura es difícil de explicar. Si fuera original, significaría: «Entonces, también (o, incluso) Herodes y sus soldados trataron a Jesús con desprecio». Pero, ya que la conjunción *kai* no se encuentra en códices tan fiables como B, A, D, Γ, Δ, Θ, 063, y en la tradición textual «koiné», las ediciones críticas ^{3}UBSGNT y ^{26}Nestle-Aland ponen la conjunción entre corchetes. Para más detalles, véase TCGNT 179.

Con desprecio y, burlándose de él, hizo que le pusieran

Literalmente: «despreciándolo y, burlándose, poniéndo[le] un ropaje...». Tres participios de aoristo expresan el grado supremo de desprecio y burla con que se trata a Jesús.

Un ropaje muy chillón

Véase P. Joüon, «Luc 23,11: esthēta lampran»: RSR 26 (1936) 80-85. El adjetivo *lampran* no significa necesariamente «blanco». En este episodio de la narración de Lucas no se sugiere en absoluto que ese ropaje chillón tenga algo que ver con la presunta condición regia de Jesús; eso sería atribuir a la redacción de Lucas un matiz propio de la recensión de Marcos. Si se escoge esa ropa, es para burlarse de la inocencia del prisionero. Nótese el contraste con Mc 15,16-17.

Se lo remitió a Pilato

Véase la nota exegética al v. 7. Se puede suponer que Pilato se encontraba en la fortaleza de la Torre Antonia.

v. 12. *Aquel mismo día*

Véase I, 197-198.

Se hicieron amigos Herodes y Pilato

En el escrito apócrifo *Evangelio de Pedro*, la relación entre ambos se expresa en términos de mayor intimidad. Concretamente, en EvPe 2,5, Herodes se dirige al gobernador como «hermano Pilato». Véase Hennecke-Schneemelcher, *NTApocrypha* 1, 183.

Antes se llevaban muy mal

Literalmente: «Antes existían estando en mutua hostilidad». Lucas emplea aquí el verbo *pro-hyp-archein* con el participio *ontes.* Cf. Hch 8,9; véase Flavio Josefo, *Ant.* 4. 6,5 § 125; BDF § 414.1. De la enemistad entre los dos personajes no tenemos noticia por otras fuentes. Es comprensible que un tetrarca no se sintiera cómodo ante una autoridad superior, especialmente si se trataba de un representante del poder de ocupación. A veces, los comentaristas especulan sobre si la conducta de Pilato que se describe en Lc 13,1 pudo haber sido la causa de que Herodes se alejara de Pilato. Véase J. Blinzler, «Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus»: NovT 2 (1958) 24-49; cf. H. W. Hoehner, *Herod Antipas,* 175-176; Filón, *De Leg.* 38 § 299-305.

Ésta es una de tantas notas explicativas, bastante incongruentes, que Lucas suele añadir a su narración de los hechos. Cf. Lc 1,66; 2,50; 3,15; 8,29; 9,14; 12,1; 16,14; 20,20; Hch 1,15; 17,21; 23,8. Véase J. Jeremias, *Die Sprache,* 72, 302.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 23,6-12

Blinzler, J., «Herodes und der Tod Jesu»: «Klerusblatt» 37 (1957) 118-121.

—, *Der Prozess Jesu*, 3ª ed., 205-219.

Bornhäuser, K., «Die Beteiligung des Herodes am Prozesse Jesu»: NKZ 40 (1929) 714-718.

Buck, E., «The Function of the pericope "Jesu before Herod" in the Passion Narrative of Luke», en *Wort in der Zeit*, W. Haubeck y M. Bachmann (eds.) 165-178.

Corbin, M., «Jésus devant Hérode: Lecture de Luc 23,6-12»: *Christus* 25 (1978) 190-197.
Dibelius, M., «Herodes und Pilatus»: ZNW 16 (1915) 113-126.
Harlow, V. E., *The Destroyer of Jesus: The Story of Herod Antipas, Tetrarch of Galilee* (Modern Publishers, Oklahoma City [2]1954).
Hoehner, H. W., *Herod Antipas* (véase II, 308) 175-176, 224-250.
—, «Why Did Pilate Hand Jesus over to Antipas?», en E. Bammel (ed.), *Trial of Jesus*, 84-90.
Jervell, J., «Herodes Antipas og hans plass i evangelieoverleveringen»: NorTT 61 (1960) 28-40.
O'Neill, J. C., «The Silence of Jesus»: NTS 15 (1968-1969) 153-167.
Verrall, A. W., «Christ before Herod (Luke xxiii 1-16)»: JTS 10 (1908-1909) 321-353.

158. LA SENTENCIA DE PILATO (23,13-16)

23 [13] Pilato convocó a los sumos sacerdotes, a los jefes y al pueblo y les dijo:

—Me habéis traído a este hombre, alegando que alborota al pueblo; pues bien, yo lo he interrogado delante de vosotros y no he encontrado en él ninguna de las culpas de las que lo acusáis. Y tampoco Herodes, *porque nos lo ha devuelto. Ya veis que no ha cometido* nada que merezca la muerte; así que le daré un escarmiento y lo soltaré. [[17]][a].

[a] Muchos códices omiten el v. 17; véase la respectiva nota exegética.

COMENTARIO GENERAL

Después de haber sido despreciado por Herodes y su escolta, Jesús es devuelto al gobernador romano que, apelando a la reacción del tetrarca, repite una vez más su declaración de la inocencia de Jesús. En consecuencia, Pilato decide dar un escarmiento al prisionero y dejarlo en libertad (Lc 23,13-16).

La relación de este episodio con la tradición sinóptica no deja de mantener ciertos vínculos con el pasaje precedente (vv. 6-12), exclusivo de la narración de Lucas. También aquí es probable que la fuente sea «L» (véase I, 149). Pero el episodio es de clara composición del evangelista; sólo en el v. 15 se hace referencia a Herodes, mientras que en el v. 14 se escucha la segunda declaración de Pilato sobre la inocencia de Jesús. El pasaje obedece, probablemente, a una combinación de elementos tradicionales procedentes de «L». El trabajo de redacción de Lucas sobre los elementos tomados de la tradición puede verse en

el uso de la fórmula *eipen pros* con subsiguiente acusativo (v. 14; véase I, 195), el doble empleo de *kai idou* (vv. 14.15; véase I, 203-204), y la presencia de la preposición *enōpion* («delante de») en el v. 14 (véase I, 193-194).

En la terminología de la historia de las formas, el episodio es otra «narración sobre Jesús». Es la continuación lógica de los vv. 6-12 y difícilmente se puede separar de ellos.

Pilato se presenta de nuevo ante las autoridades judías y el pueblo, convocados por él, y reitera con mayor solemnidad la opinión que ya había expresado en el v. 4b: Jesús es inocente de subversión. Por otra parte, el gobernador saca la lógica consecuencia de la actuación de Herodes: hasta la máxima autoridad de Galilea se ha abstenido de emprender acciones legales contra este presunto alborotador. Pero en el v. 16, la lógica de Pilato es bastante peculiar, a tenor de sus palabras: «Ya *veis que no ha cometido nada que merezca la muerte*; *así que le daré* un escarmiento y lo soltaré». En el evangelio según Lucas, ésta es la única referencia a la flagelación de Jesús, aunque sólo sugerida, porque en el tercer evangelio no se dice si realmente tuvo lugar. Quizá eso se deba a un intento del evangelista por suavizar los aspectos más crudos y más hirientes del relato de la pasión (véanse I, 164-167). Lo verdaderamente enigmático es la lógica del «así que [le daré un escarmiento]». Pilato acude a un eufemismo para referirse a la terrible *flagellatio* romana, quizá con el deseo de tranquilizar su conciencia. Sin duda pensaba que ese castigo serviría de advertencia a Jesús sobre futuros conflictos con la autoridad, una vez que fuera liberado. Pero lo que nos deja atónitos es cómo se puede justificar esa medida, si Pilato consideraba a Jesús inocente de los cargos que se presentaban en su contra. Sin duda, el gobernador declara la inocencia de Jesús porque interpreta la reacción de Herodes como una admisión de que el acusado no ha cometido nada que merezca la muerte.

NOTAS EXEGÉTICAS

23 v. 13. *Convocó*

Lucas utiliza aquí el verbo *synkalein*, sobre cuyo significado puede verse la nota exegética a Lc 9,1.

Los sumos sacerdotes

Véase la nota exegética a Lc 9,22.

Los jefes

Sobre el término *archontes*, véase la nota exegética a Lc 14,1. Aquí, la expresión tiene que referirse a los ancianos, sumos sacerdotes y doctores de la ley, mencionados en Lc 22,66.

Al pueblo

Véase la nota exegética al v. 4. Es posible que Pilato convocara al «pueblo» al mismo tiempo que a las autoridades con la esperanza de encontrar en la gente, en oposición a los jefes, algún apoyo en favor de Jesús. «El pueblo» volverá a aparecer en el v. 14b. Sobre un intento de leer *tou laou* («del pueblo»), en lugar de *ton laón* («al pueblo»), véase G. Rau, «Das Volk»; pero esa sustitución no cuenta con ningún fundamento en los códices griegos. A pesar de lo que opina E. Schweizer (*Evangelium nach Lukas*, 234), es dudoso que el dato tenga algo que ver con la tradición conservada en el evangelio según Juan (Jn 18,38-39). Cf. 3 Mac 5,24: «Los habitantes de la población acudieron en masa a contemplar el lastimoso espectáculo».

v. 14. *Me habéis traído a este hombre*

Pilato empieza con una presentación de los hechos, en alusión a Lc 23,1.

Alegando que alborota al pueblo

Pilato resume de este modo la principal acusación planteada en el v. 2b, repetida en el v. 5, y explicada en el v. 23cd. El evangelista emplea aquí el verbo *apostrephein* (cf. Hch 3,26), en lugar de *diastrephein*, que había usado en el v. 2; pero el significado es idéntico en ambos casos.

Pues bien

Literalmente: «y ved que», «y he aquí [que]» (*kai idou*). Véase I, 203-204.

Lo he interrogado delante de vosotros

Alusión al v. 3. En el mundo helenístico de la época, el verbo *anakrinein* se entendía con frecuencia en el estricto sentido técnico de procedimiento ju-

dicial; pero es difícil afirmar que ése sea el significado que aquí se pretende. Lucas lo volverá a emplear en Hch 4,9; 12,19; 24,8; 28,18.

No he encontrado en él ninguna de las culpas de las que lo acusáis

La segunda declaración de Pilato sobre la inocencia de Jesús adquiere aquí una tonalidad más solemne; y así se repetirá en el v. 15c.

v. 15. *Y tampoco Herodes*

Literalmente: «Pero ni siquiera Herodes».

Nos lo ha devuelto

Ésta es la lectura del papiro P[75] y de los códices ℵ, B, K, L, T, Θ, etc.; sin embargo en otros códices (A, D, W, Γ, Δ, 063, f^1, y la tradición textual «koine») se lee *anepempsa gar hymas pros auton* («porque yo os envié a vosotros a él»), que B. M. Metzger considera como «totalmente banal» (TCGNT 179). Y todavía otros códices (f^{13}) y algunas versiones antiguas (Vulgata, Vetus Syriaca) dicen *anepempsa gar auton pros hymas* («porque yo os lo envié a él [Herodes] a vosotros») que, en opinión de Metzger (*ibíd.*), es un «absoluto disparate». La tradición textual parece irremediablemente confusa, si no se mantiene la lectura de los códices más importantes.

Ya veis que no ha cometido nada que merezca la muerte

Literalmente: «Ya veis que nada digno de muerte ha sido perpetrado por él». La última palabra, *autō*, es el dativo del pronombre personal, que por lo común se considera como «dativo agente», aunque este fenómeno lingüístico es prácticamente único en el Nuevo Testamento. Véase BDF § 191; ZBG § 59. Es probable que ésa es la razón por la que algunos códices (D, N, Γ, f^{13}) poseen la preposición *en* antes del pronombre. Sin embargo, no se excluye que pueda tratarse de un complemento indirecto (y por tanto, en dativo), que habría que traducir: «se le ha hecho a él» (por Herodes). En otras palabras, Herodes no hizo a Jesús nada que permita concluir que merece la muerte. Esta declaración, derivada del comportamiento de Herodes, reitera la que el propio Pilato había hecho en el v. 14d.

Así que le daré un escarmiento y lo soltaré

Literalmente: «después de haberle dado un escarmiento, [lo] soltaré». El verbo *paideuein* significa, en sentido propio, «instruir», «educar», pero tam-

bién tiene el matiz de «castigar», como para corregir a alguien, o darle una lección. En este sentido aparece en la traducción de los LXX de 1 Re 12,11.14; 2 Cr 10,11.14 (con la expresión *en mastixin* [«con látigos»]). Para más detalles, véase G. Bertram, TDNT *5*, *621*; G. Schneider, EWNT *3*. *8*.

Sobre la flagelación de Jesús en el evangelio según Lucas, véanse I, 164-167.

[v. 17]

Algunos códices (ℵ, D, W, Θ, Ψ, *063*, $f^{1\ 13}$, y la tradición textual «koine») y algunas versiones antiguas (Vetus Latina, Vetus Syriaca, y bohaírica) añaden después del v. 16: «Por la fiesta tenía que soltarles un [preso]» (*anankēn de eichen apolyein autois kata heortēn hena*). Sin embargo, ese versículo se omite en el papiro P^{75}, en los códices A, B, K. L, T, 0124, 1241, etc., y en otras versiones antiguas (Vetus Latina, sahídica). La primera impresión es que los datos textuales arrojan un cierto equilibrio entre las dos lecturas. Pero en el códice D, ese texto aparece después del v. 19 y el orden de palabras coincide con el de los códices Θ y Ψ. Por otra parte, el texto parece sospechoso de ser una glosa que se ha introducido en el texto de Lucas procedente de Mc 15,6 y Mt 27,15, aunque la formulación es ligeramente distinta. A pesar de que se lee en la novena edición de Merk, la mayor parte de las ediciones críticas modernas omiten este versículo ([25 26]Nestle-Aland, [3]UBSGNT, [10]SQE, y A. Huck-H. Greeven, *Synopse*). Para más detalles, véase TCGNT 179-180; G. D. Kilpatrick, «The Greek New Testament Text of Today and of the 'Textus Receptus», en «The New Testament in Historical and Contemporary Perspective» (Homenaje a G. H. C Macgregor; ed. por H. Anderson y W. Barclay; Oxford 1965) 189-208, sobre todo 195. La semejanza entre el comienzo de los vv. 17 y 18 no constituye una explicación suficiente de la omisión del v. 17.

El problema radica, en parte, en el hecho de que la «costumbre» (Jn 18,39) a la que el v. 17 hace referencia, el llamado *privilegium paschale* («privilegio de Pascua»), no es conocida fuera de la tradición evangélica. La promesa que se menciona en *m. Pesah.*8,6 no tiene ninguna relación con este episodio. Véase P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 131-143; C. B. Chavel, «The Releasing»; H. A. Rigg, «Barabbas»; H. Cohen, *The Trial*, 162-169; Str-B 1. 1031. A pesar de todo, si se omite el v. 17, la mención de Barrabás en el v. 18 puede parecer demasiado abrupta e inesperada. Pero eso es, precisamente, lo que convierte este versículo en *lectio difficilior*. Puede ser que la elección entre Barrabás y Jesús, tal como se presenta en el episodio siguiente, formara parte de una auténtica tradición histórica; pero en el tercer evangelio, la tradición textual está bastante corrompida, de modo que se plantea la cuestión sobre si, en algún momento, el v. 17 fue parte integrante de la redacción original del evangelio según Lucas. Por otro lado, hay que observar que el texto de Lucas es perfectamente inteligible sin la referencia al *privilegium paschale*. Los comentaristas que

consideran como abrupta la mención de Barrabás en el v. 18 están demasiado influidos por la presentación de la escena en el evangelio según Marcos, que Lucas, por la razón que fuere, decidió abandonar. El «privilegio de Pascua» no tiene prácticamente ninguna relevancia en el evangelio según Lucas.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 23,13-16

Blinzler, J., *Der Prozess Jesu* (3ª ed.) 249-262.
Brandon, S. G. F., *The Trial of Jesus of Nazareth* (Stein ad Day, New York 1968) 107-139.
Chavel, C. B., «The Releasing of a Prisioner on the Eve of Passover in Ancient Jerusalem»: JBL 60 (1941) 273-278.
Cohen, H., *The Trial and Death of Jesus* (Harper & Row, New York 1967).
Juster, J., *Les juifs dans l'empire romain: Leur condition juridique, économique et sociale*, 2 vols. (Geuthner, Paris, 1914).
Rau, G., «Das Volk in der lukanischen Passionsgeschichte, eine Konjektur zu Lc 23:13»: ZNW 56 (1965) 41-51.
Rigg, H. A., «Barabbas»: JBL 64 (1945) 417-456.
Trilling, W., *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (Patmos, Düsseldorf 1966) 130-141; *Jésus devant l'histoire* (Cerf, Paris 1968) 175-188.

159. JESÚS ENTREGADO A LA CRUCIFIXIÓN (23,18-25)

23 [18] Pero ellos vociferaron todos a una:

—¡Fuera con ése! Suéltanos a Barrabás.

[19] (A este último lo habían metido en la cárcel por cierta revuelta acaecida en la ciudad y un homicidio).

[20] Pilato volvió a dirigirles la palabra con intención de soltar a Jesús. [21] Pero ellos seguían gritando:

—¡A la cruz! ¡A la cruz con él!

[22] Él les dijo por tercera vez:

—Y, ¿qué ha hecho éste de malo? No he encontrado en él ninguna culpa que merezca la muerte, así que le daré un escarmiento y lo soltaré.

[23] Ellos insistían a gritos en que lo crucificara. Y el griterío iba creciendo.

[24] Pilato decidió que se hiciera lo que pedían. [25] Soltó al que reclamaban (al que habían metido en la cárcel por revuelta y homicidio), y a Jesús se lo entregó a su voluntad.

COMENTARIO GENERAL

Con este episodio finaliza la comparecencia de Jesús ante el gobernador romano. Pilato cede a los gritos de la multitud y a las exigencias de las autoridades que él ha convocado, con la renovada esperanza de poder declarar inocente a Jesús y ponerlo en libertad. Pero en lugar de ello, decide aceptar los gritos de la turba, y entrega a Jesús a la «voluntad» de sus adversarios (Lc 23,18-25).

La escena está inspirada en Mc 15,6-15, precisamente el punto en el que la redacción de Lucas recupera el orden y los elementos de la recensión de Marcos, después de haber introducido por propia cuenta el interrogatorio de Jesús por parte de Herodes. Igual que en «Mc», el episodio consta de los elementos siguientes: 1) Los gritos de la multitud que pide la

liberación de Barrabás, en lugar de la de Jesús (v. 18; cf. Mc 15,11). 2) Los datos identificativos de Barrabás (v. 19; cf. Mc 15,7). 3) El clamor unánime «¡A la cruz con él!» (v. 21; cf. Mc 15,13). 4) La insistencia de la turba en que se cumplan sus demandas (v. 23; Mc 15,14c). 5) La decisión de Pilato de ceder a las exigencias de la muchedumbre (v. 24; cf. Mc 15,15a). 6) La efectiva liberación de Barrabás (v. 25a; cf. Mc 15,15b). 7) La entrega de Jesús a la voluntad de sus adversarios (v. 25c; cf. Mc 15,15c).

Según su costumbre, Lucas abrevia la recensión de Marcos mediante eliminación de elementos, como la referencia al *privilegium paschale*, la excitación del pueblo promovida por los sacerdotes, y las alusiones sarcásticas al «rey de los judíos». En lugar de eso, añade: el v. 20, con una formulación probablemente inspirada en Mc 15,12, pero que recoge explícitamente la intención de Pilato de liberar a Jesús; el v. 22, en el que resuena el texto de Mc 15,14b: «¿Qué ha hecho de malo?», a la vez que introduce la tercera declaración de la inocencia de Jesús (tomada, probablemente, de «L»); y el v. 25c: «[lo entregó] a su voluntad», con lo que el evangelista suaviza en cierto modo la responsabilidad de Pilato, a la vez que la carga de manera especial sobre los judíos, que exigen desaforadamente la muerte de Jesús.

Salvo la tercera declaración de inocencia, todos los elementos del episodio se pueden encontrar en Mc 15,6-15, aunque formulados de diferente manera. Tanto el estilo como la fraseología típica de Lucas sugieren un trabajo de redacción del evangelista sobre «Mc». Véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 303-304, donde casi todo el texto de Lucas se atribuye a redacción personal del autor. Por su parte, V. Taylor (*Passion Narrative*, 88-89) se esfuerza con tesón, aunque en vano, por salvar los vv. 18-25 como derivados de la fuente autónoma postulada por él: «El origen de los vv. 18-25 es más especulativo; al parecer, proceden de una fuente distinta de la recensión de Marcos». Su análisis incluye el v. 17, pero sin reconocer el aspecto de *lectio difficilior* que se crea por la supresión del versículo. Desde luego, no es ni mucho menos evidente que el imperativo *aire* («quíta[lo]», «¡fuera!») esté relacionado con Jn 19,15. Como el contexto es distinto, podría tratarse de una mera coincidencia; de hecho, los evangelistas emplean frecuentemente ese verbo. El propio Taylor admite que los paralelos más relevantes son Hch 21,36; 22,22, mientras que, por otro lado, se ve en la necesidad de reconocer que Lucas depende de «Mc» en la descripción de Barrabás y en la pregunta «¿Qué ha hecho éste de malo?» (v. 22). Con una pregunta retórica, Taylor se plantea la posibilidad de que Lu-

cas haya vuelto a «su fuente específica» en los vv. 23-24, aunque no tiene en cuenta el hecho de que la propia redacción del evangelista podría explicar perfectamente la presencia de esos versículos (en vez de contentarse con afirmar que «las coincidencias» con Marcos son irrelevantes). En resumen, la sugerencia de Taylor es todo menos convincente.

El trabajo escriturístico de Lucas se puede detectar en los puntos siguientes: 1) El uso pleonástico del participio *legontes* (vv. 18.21; véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 67-70. 2) El sentido enfático del pronombre *touton* («éste»), que aparece ocho veces en el evangelio según Lucas y diez en el libro de los Hechos de los Apóstoles (J. Jeremias, *Die Sprache*, 212). 3) El empleo de *hostis*, en lugar del simple pronombre relativo *hos* (trece veces en Lc, y dieciocho en Hch; J. Jeremias, *ibíd.*, 43-44). 4) La presencia del verbo *prosphōnein* («dirigir la palabra»; véase I, 189). 5) La elección del verbo *epiphōnein* («gritar») que en el Nuevo Testamento sólo aparece en la obra de Lucas (cf. Hch 12,22; 21,34; 22,24). 6) La construcción *eipen pros* con acusativo (véase I, 195). 7) La tercera declaración de la inocencia de Jesús, como eco de los vv. 4.14-15. 8) La repetición del participio *paideusas* («después de haber[le] dado un escarmiento»), como resonancia del v. 16. 9) La utilización del verbo *epikrinein* («decidir», v. 24), exclusivo de Lucas en el Nuevo Testamento. 10) La descripción de Barrabás (v. 25), en paralelismo con el v. 19. Para más detalles, véase el diagrama comparativo en R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 870-871.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, el episodio es también una «narración sobre Jesús». R. Bultmann (HST 282), que sigue a H. Lietzmann, reconoce el «aspecto apologético» que aflora de manera especial en la narración lucana, como tendencia a exculpar al gobernador romano e inculpar a las autoridades judías; y eso se hace mediante una declaración enfática de la inocencia de Jesús (vv. 4.14-15.22) y la afirmación expresa del propio evangelista sobre el intento de Pilato de poner a Jesús en libertad (v. 20). La redacción de Lucas otorga un énfasis especial a las *tres declaraciones* de inocencia, que encuentran eco en el evangelio según Juan (Jn 18,38; 19,4.6). Sin embargo, hay un aspecto tendencioso en la escena, y bien podría ser que el veredicto de Pilato encerrara una mayor complicidad de lo que a primera vista se percibe (sobre las razones de esta suposición, véanse I, 32-33, 297-299).

Hasta este momento de la comparecencia de Jesús ante Pilato, éste ha dejado claro que en las acusaciones presentadas por las autoridades judías no encuentra razón alguna para actuar en favor de sus exigencias. Es más, apelando a la reacción de Herodes, el gobernador deduce

que tampoco el tetrarca está en desacuerdo esencial con su propia apreciación del caso. De modo que ante el testimonio de «dos testigos» (cf. Dt 19,15), dos autoridades, una de Roma y otra de Palestina, no hay suficiente evidencia para proceder a una ejecución capital. De ahí que, en lugar de ello, Pilato decida dar a Jesús un escarmiento y ponerlo en libertad.

Pero Pilato ha pronunciado la palabra fatídica, «libertad». Y eso provoca una violenta reacción de la muchedumbre, de modo que el gobernador se ve enfrentado a un motín más bien turbulento. Una vez más se constata la predilección de Lucas por la hipérbole retórica, que se manifiesta en el uso de diferentes formas del adjetivo *pas* («todo»; «todos a una»), y que no puede menos de referirse a la masa de los presentes: «el pueblo» (v. 13), «la turba» (v. 4) y «toda la asamblea» (v. 1: *hapan to plēthos autōn*), es decir, el Sanedrín en pleno. El «pueblo» se ve involucrado psicológicamente en el motín (aunque Lucas, al revés que Mc 15,11, no dice que fue por incitación de los sumos sacerdotes) y se pone a vociferar: «¡Fuera ése! Suéltanos a Barrabás» (v. 18). La ironía de la escena es patente. ¡Se exige la libertad de un criminal, en sustitutución de otro criminal! Es más, se exige la liberación de un bandido llamado Barrabás («hijo del padre»), y se rechaza al que es, realmente, «Hijo del Padre» (cf. Lc 2,49; 10,21-22; 11,2; 22,29.42).

Un nuevo intento de Pilato por liberar a Jesús provoca un griterío atronador que pide la muerte del prisionero: «¡A la cruz, a la cruz con él!» (v. 21). Los presentes exigen a Pilato que ejecute a Jesús, como lo va a hacer con otros dos malhechores (cf. v. 32). En opinión de la masa reunida ante Pilato, Jesús «es tenido por un criminal» (Lc 22,37; cf. Is 53,12). La petición de esa forma específica de muerte aparece aquí por primera vez en el relato de la pasión de Jesús según Lucas, y precisamente en labios de los habitantes de Jerusalén, reunidos con sus jefes religiosos ante el gobernador romano.

A pesar de la tercera declaración de Pilato sobre la inocencia de Jesús, seguida de su pregunta: «¿Qué ha hecho éste de malo?», el gobernador no sólo repite la conclusión precedente de actuar contra su conciencia sometiendo a «este hombre» a un castigo, sino que cede al griterío que exige la pena de crucifixión. Así que suelta a Barrabás, criminal convicto, y a Jesús, cuya inocencia ha reconocido públicamente tres veces, lo «entrega a la voluntad» de sus enemigos. De ese modo, Pilato, gobernador de Judea, se convierte en el villano del episodio. El evangelista se ocupa de que sus lectores entiendan bien quién es el fuer-

te y quién el débil. El «poder de las tinieblas» (Lc 22,53) ha prevalecido. Los que «se han confabulado contra Dios y su Mesías» no son «los reyes de este mundo» (cf. Sal 2,2), sino «el pueblo que [aún] camina en tinieblas», porque ha rechazado abrir los ojos a «una luz deslumbrante» (Is 9,1). Así es como Lucas quiere que se entienda el veredicto de Pilato, porque en última instancia es ese veredicto el que envía a Jesús a la crucifixión.

NOTAS EXEGÉTICAS

23 v. 18. *Ellos vociferaron todos a una*

Al oír el categórico pronunciamiento de Pilato:«lo soltaré», la multitud empieza a vociferar pidiendo la liberación de otro. Lucas emplea aquí la locución adverbial *pamplēthei*, un compuesto de *pan* («todo») y *plēthos* («multitud», «asamblea»), equivalente a «todos a una». En el contexto inmediato, el término tiene que referirse a los sumos sacerdotes, los jefes y el pueblo mencionados en el v. 13, a no ser que se interprete como otra manera de expresar *hapan to plēthos autōn* («toda la asamblea de ellos»; cf. Lc 23,1), que haría referencia al Sanedrín en pleno. Aunque Lucas no dice expresamente que los sumos sacerdotes incitaron al pueblo (como en Mc 15,11), sería ingenuo pensar que se hace referencia únicamente a las autoridades.

¡Fuera con ése!

Literalmente: «quíta[nos] a ése» (*aire touton*), en el sentido de «quíta[lo] de en medio». Cf. Hch 8,33 (= Is 53,8); 21,36; 22,22. El evangelio según Juan emplea otra forma de ese mismo verbo: *aron*, segunda persona del imperativo de aoristo (Jn 19,15).

Suéltanos

Los vociferantes repiten la misma palabra de Pilato: «soltar» («dejar libre»). El mejor comentario a esta demanda se puede encontrar en Hch 3,13-15. Véase H. Conzelmann, *Theology*, 87.

Barrabás

Nada se sabe de este personaje, fuera de la descripción que se da de él en el versículo siguiente (y en los textos paralelos de los demás evangelios). El

nombre está tomado de Mc 15,7.11.15. Cf. Mt 27,16-17.20-21.26; Jn 18,40. El nombre es una forma griega del arameo *Bar'-Abbā'* («hijo de Abbá», o más literalmente: «hijo del padre»). El nombre arameo está atestiguado en algunos documentos de los siglos VI-V a.C.: *[N]ḥsy br 'b'* (procedente de Neirab; «Revue assyriologique» 25 [1928] 60); *'ytn br 'bh* (procedente de Elefantina, AP 6,16). Según la forma, es semejante a *Barsabbas* (Hch 1,23; 15,22), forma griega del arameo *bar-Sabbā'* («hijo de Sabá», o más literalmente: «hijo del viejo»). Este último está atestiguado también en la literatura extrabíblica (procedente de Palestina: *Bar-Śabbā'*, Mur 25,1.4 [DJD 2. 135]; *Bar-Sabbā'*, Osario 1 de Talpiot [MPAT § 44,1.4; § 118]). Con permiso de A. Plummer (*The Gospel*, 525), hay datos de que Abbá era nombre de persona; la forma *'abbāh* se encuentra como nombre en una inscripción funeraria del siglo I (a.C., o d.C.), procedente de Giv'at Ha Mivtar, cerca de Jerusalén. Véase E. S. Rosenthal, «The Giv'at ha-Mivtar Inscription»: IEJ 23 (1973) 72-81; cf. MPAT § 68. Si esa persona hubiera tenido un hijo, éste se habría llamado «X bar Abba», o en griego, *Barabbas*. Uno de los rabinos amoraítas de Babilonia, del siglo III-IV, se llamaba *Ḥiyya bar 'Abba'*, que se cita en *Lev. Rab.* 3,1 (según la edición de Soncino, 35). El uso de un patronímico aislado cuenta con abundantes testimonios. Véase, por ejemplo, la inscripción Bar-Rākib del siglo VIII; Mur 25,1.4 (DJD 2, 135).

Orígenes (en Fragmentos de los escolios a *Comm. in Matt.* 60 [PL 17. 308]) interpretó el nombre como «hijo del Maestro»; y Jerónimo (*Lib. interp. hebr. nom.* 60 [PL 23. 883]) ofrece su significado como *filium magistri nostri* («hijo de nuestro Maestro»). Véase CCLat 72. 135, donde en algunos códices se dice *filium magistri eorum* («hijo del Maestro de ellos»). Véase también *Comm.in Matt.* 4. 27,16 (CCLat 77. 265). Todo esto supone que el nombre se leía en griego como *barrabbas* (con erre doble), y se interpretaba igual que el arameo *bar-Rabban* («hijo de nuestro Maestro»), o *bar-Rabbam* («hijo del Maestro de ellos»). Véase E. Nestle, *Introduction to the Textual Criticism of the Greek New Testament* (Londres 1901) 259. Da la impresión que eso es el resultado de una confusión de títulos que se daban a los maestros en el período rabínico, y que eran conocidos por los escritores de la época patrística.

En algunos códices de Mt 27,16-17 (Θ, f^1, 700*) y en algunas versiones antiguas (siríacas, armenia, georgiana), el nombre se presenta incluso como *Iēsoun Barabban/ Iēsoun ton Barabban* («Jesús Barrabás»). Esta forma, entre corchetes, se encuentra en ^{3}UBSGNT y en ^{26}Nestle-Aland, clasificada como lectura C, es decir, «con un alto grado de duda sobre si el texto o el aparato crítico ofrecen una lectura más fiable». En caso de que se deba mantener esa lectura, la clasificación debería ser D, o sea, «con altísimo grado de duda con respecto a la lectura seleccionada en el texto». Por suerte, eso no afecta en absoluto al relato de Lucas; si aquí se ha planteado la cuestión, es simplemente para advertir a los lectores del evangelio según Lucas que no deberán introducir esa lectura en este episodio.

Especulaciones inútiles sobre si el nombre histórico de Jesús era «Jesús Barrabás» pueden verse en H. A. Rigg, Jr., «Barabbas»; H. Z. Maccoby, «Jesus»; y S. L. Davies, «Who Is Called Bar Abbas».

v. 19. *En la cárcel por cierta revuelta acaecida en la ciudad y un homicidio*

Sobre estas incidencias no se sabe nada más que lo que se dice aquí y en los textos paralelos de las demás recensiones evangélicas. Mientras que en Mt 27,16 se identifica a Barrabás como «preso famoso» (*desmion episēmon*) y en Jn 18,40 se le describe como «un bandido» (*lēstēs*), la redacción de Lucas lo presenta casi en los mismos término que Mc 15,7, aunque con leves matizaciones.

v. 20. *Con intención de soltar a Jesús*

Se trata de un comentario personal del propio evangelista con respecto a la actitud del gobernador.

v. 21. *¡A la cruz! ¡A la cruz con él!*

Literalmente: «Crucifica, crucifícalo». Mientras que Mc 15,13 y Mt 27,22 formulan el grito una sola vez, Lucas lo duplica; por su parte, el evangelio según Juan también lo duplica en Jn 19,6 (aunque sin complemento de persona), pero lo simplifica en Jn 19,15. Por eso, difícilmente se podrá afirmar que la duplicación del grito procede de «L». De hecho, Lucas emplea con frecuencia el doble vocativo (Lc 10,41; 13,34; 22,31), y aquí podría reflejarse esa costumbre. Por lo que respecta a los tiempos verbales, Lucas utiliza aquí el imperativo presente de la voz media del verbo *stauroun*, o sea, *staurou*, mientras que Mc 15,13 y Jn 19,6.15 optan por el imperativo del aoristo segundo de la voz activa: *staurōson*, y Mt 27,22 se decanta por el imperativo de aoristo de la voz pasiva, en tercera persona: *staurothētō* («que sea crucificado»).

El verbo *stauroun* es «denominativo», es decir, está formado a partir de un nombre común, aquí *stauros* («estaca», «poste»). Su terminación en *-oō* denota carácter «fáctico», es decir, expresa el resultado de una acción. De ahí que, básicamente, signifique «clavar una estaca», «fijar con estacas» (por ejemplo, para construir una empalizada [véase Tucídides, *Hist.* 7. 25,7]), o «clavar en un poste» (por ejemplo, para exhibir como trofeo la cabeza de un enemigo [véase Heródoto, *Hist.* 4. 103,2; 7. 238,1]). También se puede aplicar a una persona viva clavada en un poste (Heródoto, *Hist.* 7. 194,1) de la que luego se puede decir que «fue colgada» (*anakremasthentos*), e incluso puede referirse a un cadáver (Heródoto, *Hist.* 3. 125,3). El historiador Polibio usa este verbo en referencia a la crucifixión (*Hist.* 1. 86,4 [véase W. R. Paton, LCL, 1. 232-233]). Ese mismo significado del término se admite también en la obra de H. Frisk,

Griechisches etymologisches Wörterbuch (Indogermanische Bibliothek; Heidelberg) Cuadernillo 18 (1967) 778.

En el Nuevo Testamento, el verbo *stauroun* se emplea exclusivamente con referencia a la crucifixión. Véase J. Schneider, TDNT 7. 572-584. En esa misma época, el historiador judío Flavio Josefo, que escribía en griego, al hablar de la ejecución de ochocientos judíos adversarios del rey Alejandro Janneo, de la dinastía asmonea, utiliza un compuesto de este verbo que casi siempre se interpreta como referencia a la crucifixión (*anastaurōsai* [infinitivo de aoristo], *Ant.* 13. 14,2 § 380; cf. *Bell.* 1. 4,5-6 § 93-98). Sobre un conato de interpretar esas referencias como «empalamiento», véase P. E. Guillet, «Les 800 "crucifiés" d'Alexandre Jannée»: CCER 100 (1977) 11-16. Una alusión a ese incidente que refiere Flavio Josefo se puede encontrar en 4QpNah 3-4 i 7-8, donde se describe el hecho en términos de «colgar vivo» de un árbol (DJD 5. 37-42), que es un obvio eufemismo para expresar la realidad de la crucifixión. En cuanto al problema sobre si los judíos sometidos a la ocupación romana pudieron haber ejecutado a alguien por crucifixión, se puede responder que algunos textos de la propia literatura judía recomendaban ese procedimiento, con el mismo lenguaje figurativo, en caso de traición, es decir, si alguien pasaba información confidencial a un enemigo de Israel, y en caso de evasivas para evitar el proceso legal, si se trataba de una acción susceptible de pena de muerte. Y en cuanto a la cuestión sobre si, históricamente, los judíos de la Palestina ocupada por Roma tenían autoridad para infligir la pena de muerte, véase R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 849-850. Pero en un comentario al evangelio según Lucas no es necesario tratar de recomponer todos esos procedimientos. Sobre la vigencia de la crucifixión en el ámbito judío, véase mi artículo «Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament»: CBQ 40 (1978) 493-513; y con ligeros retoques, en TAG 112-146, especialmente 125-146.

v. 22. *Por tercera vez*

La precisión es del propio evangelista, que no pierde oportunidad para repetir la declaración de Pilato sobre la inocencia de Jesús

¿Qué ha hecho éste de malo?

Pilato no ha apreciado ninguna validez en los cargos presentados contra Jesús (cf. Lc 23,4). La expresión procede de Mc 15,14.

Ninguna culpa que merezca la muerte

Resonancia del v. 15.

Le daré un escarmiento y lo soltaré

Resonancia del v. 16.

v. 23. *Ellos insistían a gritos*

La terminología es claramente lucana. Sobre *epikeisthai*, cf. Lc 5,1; Hch 27,20. Aunque la expresión *phōnē megalē* es prelucana (cf. Mc 1,26; 5,7; 15,34.37; [cf. Lc 4,33, intensivo; 8,28; 23,46]), Lucas la emplea más que ningún otro escritor del Nuevo Testamento. Cf. Lc 17,15; 19,37; Hch 7,56.60; 8,7; 16,28. Véase la nota exegética a Lc 17,15. Sobre el uso del verbo *aitein* en voz media, con un infinitivo subordinado, cf. Hch 3,14; 7,46; 13,28.

Que lo crucificara

Literalmente: «que él fuera crucificado».

Y el griterío iba creciendo

Literalmente: «las voces de ellos» (*autōn*), a lo que algunos códices (A, D, W, Θ, Ψ, 063, 0250, $f^{1.13}$, y la tradición textual «koine») añaden *kai tōn archiereōn* («y de los sumos sacerdotes»). Se ha pensado que la omisión de esa frase en el papiro P^{75}, en otros códices (א, B, L, 0124, 1241, etc.) y en algunas versiones (latinas y coptas) se debe al fenómeno de homeoteleuton. El problema está en saber si la formulación larga es original y fue posteriormente abreviada, o si es resultado de la manipulación de un copista, deseoso de afirmar de manera explícita que también gritaban los sumos sacerdotes.

v. 24. *Pilato decidió*

Lucas emplea quí el verbo *epikrinein*, que podría tener el significado técnico de pronunciar una sentencia formal. Cf. 2 Mac 4,47; 3 Mac 4,2.

v. 25. *En la cárcel por revuelta y homicidio*

Los datos identificativos de Barrabás son repetición del v. 19.

A Jesús se lo entregó a su voluntad

Lucas cierra así el proceso judicial de Jesús, asegurádose de que el relato termine con la expresión *to thelēmati autōn* («a su voluntad»). En Mc 15,15b, al que sigue Mt 27,26b, se dice: «Y a Jesús lo entregó para que lo azotaran y

lo crucificaran», con lo que se cargan las tintas sobre la actuación del gobernador. Lucas deja bien clara la capitulación de Pilato ante el imparable vocerío de los presentes. Cf. Jn 19,17-42, que insinúa ese mismo reproche. Véase I, 154. Sin embargo, Lucas no exonera completamente a Pilato, porque lo considera cómplice de una injusticia. Para apreciar ese matiz, baste una referencia al *Evangelio según Pedro* (EvPe 1,1-2): «Pero de entre los judíos, nadie se lavó las manos [como había hecho Pilato, según Mt 27,24], ni Herodes, ni ninguno de los jueces. Y como nadie estaba dispuesto a hacerlo, Pilato se levantó y lo hizo. Y a continuación, el rey Herodes ordenó que se llevaran al Señor y les dijo: 'Lo que os he mandado que le hagáis, hacédselo'» (Hennecke-Schneemelcher, *NTApocrypha* 1. 183). La redacción de Lucas incrimina a Pilato, como también lo hace la narración (parcialmente interpolada) de Flavio Josefo, *Ant.* 18. 3,3 § 64. Véase Tácito, *Annales* 15. 44,3.

El relato de Lucas omite cualquier referencia a la flagelación de Jesús. Cf. Mc 15,15b.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 23,18-25

Bajsić, A., «Pilatus, Jesus und Barabbas»: Bib 48 (1967) 7-28.
Bartsch, H.-W., «Wer verurteilte Jesu zum Tode?»: NovT 7 (1964-1965) 210-216.
Blinzler, J., «Der Entscheid des Pilatus: Exekutionsbefehl oder Todesurteil»: MTZ 5 (1954) 171-184.
—, *Der prozess Jesu* (3ª ed.) 220-235.
Brandon, S. G. F., *Jesus and the Zealots* (Scribner's, New York 1967) 4-5.
Cohn, H. H., *The Trial and Death of Jesus* (Harper& Row, New York 1968) 166.
Colin, J., *Les villes libres de l'orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, Collection Latomus 82 (Latomus, Brussels-Berchem 1965).
Davies, S. L., «Who is Called Bar Abbas»: NTS 27 (1980-1981) 260-262.
Finegan, J., *Die Überlieferung*, 29-30.
Herranz Marco, M., «Un problema de crítica histórica en el relato de la pasión: la liberación de Barrabás»: EstBíb 30 (1971) 137-160.
Lohfink, G., *Sammlung*, 42-43.
Maccoby, H. Z., «Jesus and Barabbas»: NTS 16 (1969-1970) 55-60.
Rigg, H. A., «Barabbas»: JBL 64 (1945) 417-456.
Schulte, F. W. C., «Bar-Abbas een bijnaam»: Nieuwe theologische studiën 3 (1920) 114-118.
Sloyan, G., *Jesus on Trial* (Fortress, Philadelphia 1973) 68.
Winter, P., *On the Trial of Jesus* (véase p. 441) 94.

160. CAMINO DE LA CRUZ
(23,26-32)

23 [26] Mientras conducían a Jesús, echaron mano de un tal Simón
de Cirene, que volvía del campo, y le cargaron la cruz para que la lleva-
se detrás de Jesús. [27] Lo seguía gran gentío del pueblo y muchas muje-
res que se golpeaban el pecho y se lamentaban por él. [28] Jesús se volvió
hacia ellas y les dijo:

—Mujeres de Jerusalén no lloréis por mí; llorad mejor por vosotras
y por vuestros hijos, [29] porque mirad que van a llegar días en que se
dirá: «Dichosas las estériles, los vientres que no han parido y los pe-
chos que no han criado». [30] Entonces, la gente *pedirá a los montes:*
«"*Desplomaos sobre nosotros*[a], *y a las colinas: Sepultadnos*"»[a]. [31] Porque
si con el leño verde hacen esto, ¿qué irá a pasar con el seco?

[32] Condudan también con él a otros dos malhechores para ajusti-
ciarlos.

[a] Os 10,8.

COMENTARIO GENERAL

En la redacción de Lucas, el relato de la pasión de Jesús continúa, no precisamente con la flagelación del reo y las consiguientes vejaciones, como en el evangelio según Marcos (Mc 15,16-20a), sino con un extenso desarrollo de lo que sucedió en el camino hacia el lugar de la ejecución. El que ahora lleva la cruz en la que Jesús va a ser ajusticiado no es el propio Jesús, sino un tal Simón, oriundo de Cirene; y los habitantes de Jerusalén, especialmente un grupo de mujeres compasivas, se alinean a lo largo del trayecto. Jesús, por su parte, dirige a los presentes unas palabras de advertencia sobre lo que está para suceder. El episodio se cierra con un comentario profético de Jesús y con la noticia de que otros dos criminales lo acompañan, para ser también ajusticiados (Lc 23,26-32).

El trabajo de redacción de Lucas sobre Mc 15,20b-21 se percibe en el v. 26, donde se recogen diez de las diecinueve palabras que componen el texto de Marcos (cf. Mt 27,31b-32). Lucas abrevia la narración procedente de «Mc», conservando sólo la mención de Jesús camino del suplicio, y la forzosa imposición a Simón de Cirene, «que volvía del campo» (v. 26), para que cargue con la cruz de Jesús. El toque lucano es manifiesto en la adición de la frase: «detrás de Jesús», y en la omisión de los nombres de los hijos de Simón (Mc 15,21), que también se omiten en Mt 27,32.

El resto del episodio (vv. 27-32) es exclusivo de Lucas, probablemente derivado de «L» (véanse I, 124, 149). V. Taylor (*Passion Narrative*, 90) saca esta conclusión: «el v. 26 es una adición inspirada en Marcos y antepuesta a una narración ajena al evangelio según Marcos». Por otra parte, aunque J. Finegan (*Überlieferung*, 30-31) se siente inclinado a considerar los vv. 27-32 como composición personal del evangelista, basada en Lc 21,23 y Os 10,8, su opinión es poco convincente. La cantidad de texto que se puede atribuir a la composición o redacción lucana en este episodio es mínima (véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 304-305); quizá se pueda reducir a los elementos siguientes: la expresión *plēthos tou laou* («gran gentío del pueblo»: el v. 27, exclusiva de Lucas en el Nuevo Testamento; cf. Lc 1,10; 6,17; Hch 21,36); la construcción *eipen pros* seguida de acusativo (v. 28; véase I, 195); y el uso de la conjunción *plēn*, enérgicamente adversativa (v. 28; véase la nota exegética a Lc 10,11). Aunque el texto de Mc 15,27 presupone que los dos bandidos también habrían sido conducidos con Jesús, su recensión no menciona expresamente ese detalle que sólo aparece en la redacción de Lucas; por otra parte, las tres palabras del v. 32 (*kai syn autō* [«y con él»]) que Lucas tiene en común con Mc 15,27 son pura coincidencia y no constituyen una prueba de que no estuvieran ya en «L». Sobre ciertos intentos de demostrar que el episodio es composición del propio Lucas, véase B. Rinaldi, «Beate le sterili»; W, Käser, «Exegetische».

La bienaventuranza que se expresa en el v. 29 aparece también, en forma abreviada, en EvTom § 79: «Bienaventurado el vientre que no ha concebido y los pechos que no han criado», unida a la que se recoge en Lc 11,27-28, pero se sustituye el «parto» por la «concepción», y el plural («vientres») por el singular. En la redacción de Lucas, la bienaventuranza recae sobre la esterilidad, o la carencia de hijos, mientras que en el *Evangelio según Tomás* se refiere a la renuncia voluntaria a la maternidad (véase J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, 180-181).

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el episodio puede parecer a primera vista como otra «narración sobre Jesús». Sin embargo, R. Bultmann (HST 37), con más acierto, lo clasifica como «declaración de Jesús» (incluida entre sus «apotegmas biográficos»). Para Bultmann, este «apotegma» es «una profecía cristiana atribuida a Jesús en el camino a la crucifixión»; no es una palabra auténtica de Jesús, sino que se ha «construido con elementos de la primitiva apologética cristiana» a partir de una tradición muy antigua, quizá incluso aramea (vése HST 127). Bultmann se inclina a ver este episodio como reflejo de un tema que también se encuentra en otras literaturas antiguas, en el que se cuenta la historia de ciertos personajes famosos enfrentados con la muerte. La idea no se puede excluir sin más, como lo muestra la dificultad de interpretar el v. 31. V. Taylor (FGT 56) también clasifica el episodio como «declaración», e incluso como «adición lucana» al relato de la pasión. Por su parte, M. Dibelius (FTG 202-203) descubre en este pasaje las características de una «narración de martirio», en la que el mártir advierte a los espectadores compasivos que «todo eso también les afecta a ellos, de modo que deberían deplorar su propio destino». Sin embargo, W. Käser («Exegetische») sostiene que los vv. 27-28 formaban la unidad original, a la que Lucas añadió los vv. 29-30 para convertirla en una «declaración» de Jesús con referencia a la destrucción de Jerusalén, como lo hizo en Lc 19,39-44 y en Lc 21,5-36. En los vv. 29-30 se puede ver una alusión a Is 54,1-10. No cabe duda que todo eso resulta altamente especulativo, pero quizá tenga razón Käser al considerar los vv. 29-30 como ajenos a la unidad original. El problema está en determinar con precisión qué es lo que realmente se puede atribuir al propio Jesús. Es posible que el v. 28 se pronunciara en un contexto diferente, mientras que Lucas lo insertó en el contexto actual con la perspectiva de la destrucción de Jerusalén. El entero episodio funciona como una ínvectiva de Jesús contra Jerusalén (véase la conclusión del comentario general a Lc 11,37-54).

En divergencia con el relato del evangelio según Juan, donde Jesús se encamina a su ejecución cargado con su propia cruz (Jn 19,17), la redacción de Lucas lo presenta conducido al patíbulo, sin haber sufrido la flagelación, mientras Simón de Cirene, que se comporta como cabría esperar de un discípulo, le lleva la cruz detrás de él (cf. Lc 9,23; 14,27; véanse I, 406-411). Probablemente se insinúa aquí, una vez más, el tema del «camino» (que forma parte de la perspectiva geográfica de la obra de Lucas; véanse I, 273-286).

Los elementos peculiares de esta expansión lucana del relato de la pasión, mientras Jesús es conducido al lugar donde va a ser crucificado, se pueden reducir al «gran gentío» que lo seguía, y la presencia de algunas «mujeres de Jerusalén» a las que Jesús dirige su palabra. Estas últimas entran en escena como plañideras profesionales que lamentan por anticipado el destino de ese Jesús de cuyas palabras «estaba pendiente todo el pueblo» (Lc 19,48). El mismo que en su entrada triunfal en Jerusalén había sido vitoreado por la gente como «el rey que viene en nombre del Señor» (Lc 19,38), ahora es conducido fuera de la ciudad para ser crucificado como rey de los judíos, acompañado por los habitantes de la capital que lamentan su destino. Como dice T. W. Manson, «Si Jerusalén lamenta por anticipado la muerte de Jesús, él entona, también por anticipado, una dramática elegía a la muerte de Jerusalén».

La redacción de Lucas presenta a Jesús dirigiéndose a las mujeres con una advertencia que es una lección tomada de su propio destino. Las mujeres no podrán estar seguras de que la potencia del mal que lo ha llevado a él a esta hora de tinieblas no vaya a tener efecto sobre sus propias vidas. Por eso, Jesús, en el momento en que afronta su destino, aconseja a las plañideras que no lloren por él, sino por ellas mismas y por sus hijos. Lo que hace esta generación tendrá efecto en las generaciones futuras. El destino de Jerusalén va a ser tan terrible, que la gente proclamará «dichosas» a las estériles y a las que no han tenido descendencia. Detrás de esta bienaventuranza proclamada por Jesús está la creencia judía de que la mujer estéril está marcada por una maldición; sólo que, en este caso, la maldición se torna bienaventuranza. Igual que el antiguo Israel, al lamentar la desgracia que le había alcanzado como consecuencia de su rebelión contra Dios, pidió a las montañas que cayeran sobre el pueblo y rogó a las colinas que lo sepultaran (en alusión a Os 10,8), esta generación llorará con sus hijos de esa misma manera.

A continuación, Jesús hace un comentario irónico, sirviéndose de un proverbio. Confrontado con el mal, Jesús compara su destino con «el leño verde», de difícil combustión, y el de Jerusalén, también enfrentada a las fuerzas del mal, con «el leño seco», susceptible de ser consumido por el fuego. Con todo, el significado del proverbio ha dado lugar a acaloradas discusiones (véase la respectiva nota exegética).

Finalmente, en su camino a la crucifixión, Jesús se ve en compañía de dos malhechores que también van a ser ajusticiados. De ese modo, se cumple la predicción del propio Jesús: «Lo tuvieron por un criminal» (Lc 22,37).

NOTAS EXEGÉTICAS

23 v. 26. *Mientras conducían a Jesús*

¿«Quiénes» lo conducían? Naturalmente, no podía ser Pilato; y aunque algunos comentaristas se inclinan a pensar en los romanos como sujeto de la frase (por ejemplo, M.-J. Lagrange, *Luc*, 584; J. Schmid,*Evangelium nach Lukas*, 346; G. B. Caird, *Gospel of St Luke*, 249; I. H. Marshall, *Luke*, 863), eso supone perder de vista un aspecto importante de la narración lucana de la pasión de Jesús. Por tanto, el sujeto tendrá que ser el grupo de los que «pidieron» la libertad de Barrabás y a cuya «voluntad» Pilato entregó a Jesús (v. 25). En ese grupo habrá que incluir a «los sumos sacerdotes, doctores de la ley y el pueblo» mencionados en el v. 13 (cf. vv. 4.18.23). Cf. Jn 19,16, donde *autois* («a ellos») se refiere a los «sumos sacerdotes» que aparecen en el v. 15. En el relato de Lucas, los soldados (romanos) no aparecerán hasta más adelante, en los vv. 36.47; pretender incluirlos en este vago plural distorsiona el enfoque lucano de la pasión de Jesús.

Sobre la partícula *hōs* («como», «mientras»), cf. Lc 12,58; 24,32.

Echaron mano

Lucas utiliza aquí el verbo *epilambanesthai* («echar mano»), en lugar de un verbo tan extraño como *angareuein* («tomar a [su] servicio»), que es el que se emplea en Mc 15,21.

Simón de Cirene

Personaje totalmente desconocido, salvo en este episodio. Lucas omite sus datos identificativos en cuanto padre de Alejandro y Rufo que, sin duda, eran conocidos en el ámbito de los destinatarios del evangelio según Marcos (cf. Mc 15,12). Se supone que Simón era judío, pero con permiso de E. E. Ellis (*Gospel of Luke*, 266), no se puede saber si también era discípulo de Jesús.

En Cirene, ciudad costera del Norte de África, Tolomeo I Soter, hijo del fundador de la dinastía de los Lágidas (véase Flavio Josefo, *Apion.* 2. 4 § 44) habia establecido una colonia judía. Flavio Josefo, citando a Estrabón, afirma que la población de Cirene constaba de cuatro grupos: *politai* («ciudadanos»), *geōrgoi* («agricultores»), *metoikoi* («residentes extranjeros»), y *Ioudaioi* («judíos»). Para más detalles, véase Flavio Josefo, *Ant.* 16. 6,1-5 § 160-170; cf. 1 Mac 15,23; 2 Mac 2,23; Hch 2,10; 11,20. La descripción de Simón que se da en la frase siguiente podría implicar que no estaba en Jerusalén únicamente con motivo de la fiesta de Pascua. La posibilidad de que

fuera miembro de la sinagoga que se menciona en Hch 6,9 es pura especulación.

En el papiro P^{75} y en los códices más importantes (א, B, L, 0124, f^{13}, 33, etc.) se lee el nombre y la descripción de Simón en acusativo: *Simōna...*; sin embargo algunos otros (A, W, Θ, Ψ, 063, f^{1}, y la tradición textual «koine») lo ponen en genitivo: *Simōnos tinos Kyrēnaiou erchomenou...*, que es la construcción más corriente con un verbo compuesto. Pero el sentido no se ve afectado.

Volvía del campo

Este detalle procede de Mc 15,21, con las mismas palabras. Cabe preguntarse qué podría hacer un judío en el campo, precisamente el día de Pascua. Cf. Lc 15,25. Con todo, véase J. Jeremias, *Eucharistic Words*, 77.

Le cargaron la cruz

Literalmente: «el poste». Véase la nota exegética a Lc 9,23. Según Plutarco (*De sera num. vind.*, 9 554B), «cada uno de los malhechores lleva su propia cruz» (*hekastos tōn kakourgōn ekpherei ton heautou stauron*). Lucas no aduce ninguna razón por la que se le impuso a Simón ese servicio. «Se puede pensar, por tanto, que Jesús estaba a punto de desfallecer bajo el peso, de modo que los soldados creyeron necesario forzar a Simón para que le ayudase» (I. H. Marshall, *Luke*, 863). Ese motivo puede ser válido para el estadio I de la tradición evangélica, en el que cabe suponer que Jesús había sido azotado; pero la narración de Lucas no dice nada sobre este punto, aparte de que todavía no se ha hecho ninguna mención de «soldados». De un análisis del texto de Mt 5,41, G. B. Caird (*Gospel of St Luke*, 249) saca la conclusión de que «el ejército romano tenía facultad de requerir la colaboración de los ciudadanos».

Para que la llevase detrás de Jesús

Sin decir explícitamente que Simón era discípulo de Jesús, Lucas lo presenta en actitud del discípulo cristiano. Cf. Lc 9,23; 14,27; véase especialmente el comentario general a Lc 9,23-27.

v. 27. *Lo seguía*

El verbo *akolouthein* («seguir») se emplea en sentido físico. Véase I, 407. ¿Por qué seguía a Jesús toda esa gente, por curiosidad, o por compasión? En apoyo de lo primero, E. Klostermann (*Lukasevangelium*, 227) cita a Luciano, *De morte Peregr.* 34: «[Peregrino] avanzaba rodeado de multitudes y se sentía en el colmo de la gloria al ver el gran número de admiradores, sin compren-

der —¡pobre infeliz!—, que el que va camino de la cruz o está en manos de su verdugo tiene a mucha más gente pendiente de él».

Gran gentío del pueblo

Es decir, habitantes de Jerusalén y, presumiblemente, peregrinos que se encontraban en la capital para la celebración de la Pascua. Esa gente volverá a aparecer en los vv. 35.48 como testigos de la crucifixión. Una vez más, Lucas separa el grupo del «pueblo» del grupo de las «autoridades». Cf. v. 35.

Muchas mujeres que se golpeaban el pecho y se lamentaban por él

Estos dos verbos, *koptesthai* y *thrēnoun*, son los que utiliza Flavio Josefo (*Ant.* 6. 14,8 § 377) para describir el duelo por la muerte del rey Saúl en Yabés de Galaad (cf. 1 Sm 31,11-13). Podría tratarse de un tema literario inspirado en Zac 12,10-14. Es probable que las mujeres no pertenecieran al grupo de discípulos de Jesús, sino que debió de tratarse de gente piadosa y compasiva que había venido a llorar la ejecución de un ser humano. No se sabe con seguridad si ésa era la costumbre; pero desde luego, no hay que confundirlas con las mujeres que aparecerán más adelante en los vv. 49.55.56. Véase la nota exegética a Lc 8,52. Por su parte, J. Schmid (*Evangelium nach Lukas*, 346) sostiene que estaba prohibido lamentar públicamente la ejecución de un criminal; de modo que la presencia de las mujeres debió de ser una protesta por la condena de Jesús, al que reconocían como el verdadero rey de su pueblo. Pero eso es, sin duda, una exageración palmaria, aparte de que no se aduce ningún dato sobre tal prohibición.

v. 28. *Mujeres de Jerusalén*

Literalmente: «¡Hijas de Jerusalén!». Jesús se dirige a las plañideras con una expresión muy frecuente en el Antiguo Testamento. Cf. Cant 2,7; 5,16; 8,4 (siempre en plural); Is 37,22; Sof 3,14; Zac 9,9 (en singular). Sin embargo, la connotación es aquí diferente. Las palabras de Jesús son una manifestación de tristeza por esas mujeres de la ciudad en la que va a cumplirse su propio destino. Cf. Jr 9,19 (9,20E).

No lloréis por mí

Cf. Lc 7,13. Esta recomendación está construida en estructura quiásmica con la siguiente: «No lloréis/ por mí //por vosotras / llorad». En cuanto a la forma, compárese con Lc 10,20. El sentido de la recomendación es el siguiente: si supiérais lo que se avecina, lloraríais por vosotras mismas.

v. 29. *Van a llegar días*

Literalmente: «He aquí que llegan días». Véase la nota exegética a Lc 5,35; cf. Lc 19,43. La expresión procede de los LXX (Jr 7,32; 16,14; 38,31 [en el texto masorético, 31,31]).

Dichosas las estériles

Compárese con Lc 21,23. En la forma de «bienaventuranza», o «macarismo», resuena el texto de Is 54,1. Véase la nota exegética a Lc 6,20. En realidad, lo mejor sería leer entero el oráculo de Is 54,1-10.

v. 30. *Pedirá a los montes...*

Las palabras de Jesús contienen una alusión a Os 10,8, pero se invierten los imperativos: «Gritan a los montes: ¡Cubridnos!, y a los collados: ¡Aplastadnos!». Las palabras de Oseas describen el grito de Israel que pide la mitigación del castigo por haber apostatado de Yahvé. Ese grito vuelve a resonar en el lamento de las «hijas de Jerusalén» y en el comentario de Jesús que de ese modo relaciona la reacción de la ciudad a su mensaje con la apostasía del antiguo Israel. Cf. Ap 6,16.

Si con el leño verde hacen esto

Jesús emplea una fórmula proverbial para argüir *a minore ad maius*. Un contraste semejante entre «leño verde» (*xylon chlōron*) y «leño seco» (*xylon xēron*) se encuentra en Ez 17,24, pero en otro sentido. Jesús se compara a sí mismo con el «leño verde», que conserva su humedad y hace difícil su combustión, y en cierto sentido compara a las «hijas de Jerusalén» con el «leño seco», fácil presa de las llamas. Pues bien, ¿cuál es aquí el significado de la metáfora? Los comentaristas difieren en sus interpretaciones: 1) Si los romanos, que admiten mi inocencia, me tratan así, ¿cómo tratarán a los que se rebelen contra ellos? Sin embargo, eso sería introducir a los romanos en un texto en el que todavía no han sido menciondos; es más, parece que eso destruye la comparación implícita de Jesús con las mujeres de Jerusalén. 2) Si los judíos, a los que yo he venido a salvar, me tratan de este modo, ¿cómo serán tratados ellos mismos por destruirme a mí? 3) Si los hombres se comportan así, antes de que rebose la copa de su maldad, ¿cómo se comportarán cuando la copa haya rebosado? 4) Si «Dios no ha escatimado ni la vida de su propio Hijo..., ¿cómo podrá un judaísmo impenitente llegar a comprender la seriedad del juicio de Dios? (J. Schneider, TDNT 5. 38). En términos ligeramente distintos, ésa es también la interpretación de J. M. Creed, *The Gospel*, 286; T. W. Manson, *Sa-*

yings, 342; ZBG § 2; G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 481 (que especifica el contraste como el que se produce entre la ejecución de Jesús y la destrucción de Jerusalén). Los tres primeros sentidos se recogen también en la obra de A. Plummer, *The Gospel*, 529. La interpretación más convincente parece ser la cuarta, formulada de la manera siguiente: Si Dios permite que Jesús, el inocente (*en tō hygrō xylō* = «leño verde»), sufra un destino como el que le prepara la ciudad de Jerusalén, ¿cuál será el destino de la propia Jerusalén (*en tō xerō* = «leño seco»)? Además, parece que hay un contraste entre el leño en el que Jesús va a ser crucificado (no consumido por las llamas) y el leño de la Jerusalén destruida (consumido por el fuego). Cf. Is 10,16-19; Ez 20,47; Prov 11,31; 1 Pe 4,17-18.

¿Qué irá a pasar con el seco?

La forma verbal está en subjuntivo (*genētai*), que se emplea en las interrogativas deliberativas como sustituto de un futuro enfático (véase BDF § 366.1): «¿qué va a suceder realmente?». Con todo, en algunos códices (D, K, etc.) se lee el futuro de indicativo *genēsetai*.

v. 32. *Conducían también con él a otros dos*

Como el orden de las palabras *heteroi kakourgoi dyo*, según el papiro P^{75} y los códices ℵ, B, podría sugerir que también Jesús era un malhechor, muchos manuscritos invierten el orden y dicen *heteroi dyo kakourgoi* (códices A, C, D, L, W, Θ, Ψ, 0117, 0124, 0250, $f^{1.13}$, y la tradición textual «koine»). Incluso en un códice de la versión Vetus Latina (l) se dan los nombres de los dos malhechores: *Ioathas* y *Maggatras*.

Malhechores

Cf. Lc 22,37. De ese modo, el v. 32 prepara los siguientes vv. 33.39-43. En este relato del camino hacia la cruz no hay nada que sirva de base a las posteriores tradiciones legendarias sobre las caídas de Jesús y el encuentro con su madre y con la Verónica. Véase P. Benoit, *Passion and Resurrection*, 166.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 23,26-32

Bailey, J. A., *The Traditions Common*, 78-84.
Benoit, P., *Passion and Resurrection*, 153-180.
Finegan, J., *Die Überlieferung*, 30-31.
Käser, W., «Exegetische und theologische Erwägungen zur Seligpreisung der Kinderlosen Lc 23,29b»: ZNW 54 (1963) 240-254.

Neyrey, J. H., «Jesus' Address to the Women of Jerusalem (Lk 23.27-31)–A Prophetic Judgment Oracle»: NTS 29 (1983) 74-86.
Rinaldi, B., «Beate le sterili (Lc 23,29b)»: BeO 15 (1973) 61-64.
Schreiber, J., *Theologie des Vertrauens: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums* (Furche, Hamburg 1967) 22-82.

161. LA CRUCIFIXIÓN
(23,33-38)

23 [33] Cuando llegaron al lugar llamado «La Calavera», crucificaron allí a Jesús y a los malhechores, uno a su derecha y otro a su izquierda. [[34a]] [a] [34b] Y *se repartieron sus vestidos echando suertes*[b],

[35] El pueblo lo *presenciaba*[c]. Los jefes, por su parte, *comentaban con sorna*[c]:

—A otros ha salvado; que se salve a sí mismo, si es el Mesías de Dios, el Elegido. [36] Y también los soldados se burlaban de él y le ofrecían *vinagre*[d] diciendo:

—Si eres tú el rey de los judíos, sálvate a ti mismo.

[38] Además, había un letrero por encima de él: «Éste es el rey de los judíos».

[a] El v. 34a se omite en muchos códices; véase la respectiva nota exegética.

[b] Sal 22,19.

[c] Sal 22,8-9.

[d] Sal 69,22.

COMENTARIO GENERAL

En esta escena del relato de la pasión, según Lucas, Jesús de Nazaret afronta su destino final. En el lugar llamado «La Calavera» es crucificado entre dos malhechores, insultado por las autoridades y por los soldados romanos, e identificado oficialmente como «el rey de los judíos» (Lc 23,33-38).

De las noventa y ocho palabras griegas que componen el episodio, doce se concentran en medio versículo (v. 34a) que, quizá, nunca perteneció al texto original del evangelio según Lucas. De las ochenta y seis palabras restantes, treinta y seis tienen su correspondiente paralelo

en Mc 15,22-32a (cf. Mt 2733-43). Lucas abrevia y reorganiza los elementos procedentes de «Mc», suprimiendo la denominación aramea «Gólgota», la mención del vino mezclado con mirra que los soldados ofrecen a Jesús, la negativa de éste a beber el brebaje, la referencia a la «hora tercia» del día («media mañana»), las injurias y los meneos de cabeza de los que pasaban por delante de la cruz, el sarcasmo sobre la destrucción del templo, y el título de «rey de Israel».

Los detalles específicos de la redacción lucana del espisodio son los siguientes: la denominación de «malhechores» (*kakourgoi*, v. 32) aplicada a los crucificados con Jesús (las recensiones de Marcos y Mateo los presentan como *lēstai* [«bandidos»], mientras Jn 19,18 habla simplemente de «otros dos»); la oración de Jesús que pide el perdón para sus verdugos (si el v. 34a forma parte del texto original); la adición de «Éste [es]...» en el letrero que campea en lo alto de la cruz (v. 38); la adición del nuevo título «el Elegido» (v. 35); la distinción entre «el pueblo» y «los jefes», que asisten al espectáculo (v. 35).

Lucas, aunque sigue fundamentalmente a «Mc», elabora su propio relato de la escena, en el que mezcla elementos procedentes de la recensión de Marcos con otras informaciones derivadas de «L». En este caso, la pregunta es la siguiente: ¿Ha introducido Lucas elementos procedentes de Marcos en una narración tomada de «L», o ha insertado elementos de «L» en el relato de su fuente, «Mc»? ¿Quién puede asegurar el procedimiento concreto que adopta la redacción de Lucas? Personalmente, me inclino por la segunda opción, ya que en otros episodios Lucas sigue básicamente la recensión de Marcos. Por consiguiente, los vv. 33.34b.35bcd.38 podrían representar una reformulación de Mc 15,22-24.26-27.31, mientras que los vv. 35a.36-37 (y el v. 34a, si pertenece al texto original) procederían de «L».

Más en concreto, el trabajo de redacción de Lucas se puede observar en los puntos siguientes:

1) La eliminación del nombre arameo «Gólgota» (Mc 15,22) y el empleo del participio *kaloumenon* («llamado») en el v. 33 (véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 53).

2) La mención de la crucifixión de los malhechores a derecha e izquierda de Jesús (con el adjetivo *aristeron* para designar la «izquierda»), antes de la crucifixión del propio Jesús. Cf. Mc 15,27.

3) La eliminación de la hora del día, probablemente porque la sesión matutina del Sanedrín y la comparecencia de Jesús ante Herodes harían poco plausible la crucifixión de Jesús a la «hora tercia» (Mc 15,25).

4) La *simplificación y redacción* del texto de Mc 15,31b mediante el uso del participio pleonástico *legontes* (v. 35cd; véase J. Jeremias, *ibíd.*, 67-70) y la adición de *tou theou* («de Dios»); véase la nota exegética a Lc 9,20. Hasta V. Taylor (*Passion Narrative*, 99) tiene que aceptar que los vv. 34b y 38 proceden de la recensión de Marcos; además, su intento de relacionar los vv. 33.35bcd con una fuente distinta de «Mc» no parece aceptable, pues podrían atribuirse perfectamente a un trabajo de redacción y simplificación de Mc 15 por parte de Lucas. (Véase G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 482-483; J. Jeremias, «Perikopen-Umstellungen bei Lukas?»: NTS 4 [1957-1958] 115-119; W. Grundmann, *Evangelium nach Lukas*, 431).

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el episodio es otra «narración sobre Jesús», como parte de la tradición narrativa del Evangelio. R. Bultmann (HST 272-273) cataloga la narración de este episodio en el evangelio según Marcos (Mc 15,22-26) como «reproducción legendaria de un elemento que es, innegablemente, una antigua narración histórica» conservada en los vv. 20b-24. La ampliación legendaria podría incluir también el v. 24 (sorteo de los vestidos de Jesús), inspirado en el Sal 22,8-9.19 (= Lc 23,34b-35) y en otras alusiones veterotestamentarias. También los insultos al crucificado (Mc 15,29-32) son «una formulación legendaria» basada en el Sal 22,8 (o Lam 2,15). Pues bien, no se puede negar que la narración se ha ampliado con referencias al Antiguo Testamento (aunque la cuestión sobre si eso se debe atribuir al propio evangelista o a la tradición anterior a Marcos carece aquí de toda importancia). El problema está en saber si esas referencias confieren necesariamente una categoría «legendaria» a los detalles del episodio: crucifixión de Jesús en medio de dos malhechores, insultos al crucificado, letrero sobre la cruz, y sorteo de los vestidos. De estos cuatro detalles, tres aparecen también en la tradición del evangelio según Juan, e incluso con una formulación mucho más amplia: la crucifixión (Jn 19,17-18), el letrero sobre la cruz (Jn 19,19-22), el sorteo de los vestidos (Jn 19,23-24; incluso con una referencia al Sal 22,19). Sólo faltan los insultos al crucificado, aunque el ofrecimiento de vinagre por parte de los soldados (Lc 23,36) tiene su paralelo en Jn 19,29. Los retoque literarios son evidentes, mientras que la calificación de «reproducción legendaria» parece demasiado peyorativa.

V. Taylor (*Passion Narrative*, 96) capta perfectamente el impacto peculiar de la escena de la crucifixión, en la redacción de Lucas, al establecer un contraste entre la figura de Jesús y los demás personajes

que aparecen en la escena. De hecho, Lucas establece una distinción entre la multitud silenciosa que observa desde lejos y los que lanzan insultos: «los jefes» (v. 35), «los soldados» (v. 36) y, en la escena siguiente, «uno de los malhechores» (v. 39). Así, este triple insulto constituye el núcleo de la ampliación lucana de la escena de la crucifixión. En todos esos insultos aparece el verbo *sōzein* («salvar»). El primero y segundo tienen paralelos en Mc 15,30.31; pero el añadido por Lucas (v. 39), que completa la tríada, subraya el significado salvífico de la crucifixión de Jesús en el evangelio según Lucas. Jesús es crucificado precisamente como «salvador»; y es bien sabido que éste es uno de los grandes temas de la teología lucana (véanse I, 342-344, 373-375). Para ulteriores reflexiones, véase D. Flusser, «The Crucified One».

Jesús, después de ser conducido a un lugar denominado «La Calavera», es crucificado entre dos malhechores. Es la culminación del sufrimiento de Jesús. Su *éxodo* («salida»; cf. Lc 9,31) de la existencia terrestre llega al momento definitivo. El «poder de las tinieblas» (Lc 22,53) lo ha envuelto en su negro manto.

Pero Jesús no sólo es crucificado, sino que también es despojado de sus últimos vínculos con la existencia terrestre: sus vestidos, que los soldados se sortean, y su dignidad humana, de la que los despectivos jefes del pueblo pretenden despojarlo incluso en el momento de su máxima humillación. La alusión al Sal 22,8-9.19 en los vv. 34b-35 identifica a Jesús con la antigua figura del justo sufriente, sobre el que salmista compuso su elegía. La desolación que embarga a Jesús, agravada por las burlas y el despojo, procede de los «jefes» de su propio pueblo: «A otros ha salvado» (que recuerda otros pasajes del tercer evangelio, como Lc 7,50; 8,48.50; 17,19; 18,42), «que se salve a sí mismo, si es el Mesías de Dios, el Elegido» (v. 35); es decir, que se manifiesta en todo su esplendor, para que creamos en él (cf. Lc 4,9-12). Lucas es el único que da a Jesús crucificado el título adicional de «el Elegido» (v. 35), como una resonancia de la revelación de su identidad celeste en Lc 9,35. Así es como el evangelio según Lucas formula de manera definitiva el colmo de la oposición a Jesús. El Mesías crucificado queda expuesto a la vista de todo «el pueblo»; el que anteriormente había sido reconocido como «Mesías» (Lc 9,20; 22,67) es ahora un Mesías marcado por el sufrimiento (véase I, 337), con una descripción, o con un título que él se atribuirá a sí mismo más adelante (Lc 24,26; cf. Hch 3,18; 17,3; 26,23).

En este episodio se presenta a Jesús con tres títulos: «Mesías de Dios», «Elegido», y «Rey de los judíos», este último no sólo en las burlas

de los soldados (como posible eco de la pregunta de Pilato en Lc 23,3), sino también en el letrero que preside la cruz.

La inscripción que lleva ese letrero es lo único que *se escribió sobre* Jesús durante su vida en la tierra; cualquiera otra cosa que se pudiera haber escrito sobre él se ha perdido. Pero, como dice el propio Lucas en otra parte de su obra, «eso no ha sucedido en un rincón» (Hch 26,26). De hecho, esta inscripción que preside su cruz es lo único escrito que ha llegado hasta nosotros de la época en la que Jesús vivió en nuestra tierra; y además, en cuatro versiones diferentes (véase I, 361-363):

Mc 15,26: *ho basileus tōn Ioudaiōn* («El rey de los judíos»).
Lc 23,38: *ho basileus tōn Ioudaiōn houtos* («Éste [es] el rey de los judíos»).
Mt 27,37: *houtos estin Iēsous ho basileus tōn Ioudaiōn* («Éste es Jesús, el rey de los judíos»).
Jn 19,19: *Iēsous ho Nazōraios ho basileus tōn Ioudaiōn* («Jesús el Nazareno, el rey de los judíos»; y escrito *hebraïsti, rhōmaïsti, hellēnisti* [«en hebreo, en latín, en griego» Jn 19,20]).

A pesar de las variantes, el contenido del letrero está presente en cada uno de los textos.

Si el v. 34a perteneciera al texto original del evangelio según Lucas, añadiría una nueva dimensión a la escena, al presentar a Jesús crucificado orando por sus verdugos, pidiendo al Padre que tenga piedad de ellos, y excusando su acción porque «no saben lo que hacen». Fiel al espíritu de su propia enseñanza, Jesús, en el momento supremo de su existencia terrestre, habla con el Padre y le pide que perdone lo que se le está haciendo a él. Véase I, 411-416.

NOTAS EXEGÉTICAS

23 v. 33 *El lugar llamado «La Calavera»*

Del texto de Mc 15,22 Lucas conserva *epi ton topon* («al lugar»), pero omite la denominación extranjera *Golgotha*, forma helenizada del término arameo *gulgutā'* («calavera») que, según BDF § 39.6, ha sufrido una disimilación. Compárese con la omisión de *Gethsēmani* en Lc 22,39. Es probable que el nombre del lugar obedeciera a la silueta que presentaba la colina, más bien que por ser un lugar en el que se amontonaban calaveras. Sobre su posible lo-

calización, véase L. H. Vincent y F. M. Abel, *Jerusalem nouvelle* (París 1914) 92-93; J. Jeremias, *Golgotha* (Angelos 1; Leipzig 1926); A. Parrot, *Golgotha and the Church of the Holy Sepulchre* (SBA 6; Londres 1957); C. Coüasnon, *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem* (Schweich Lectures 1972; Londres 1974) 12-13. Sobre la leyenda de que en el Gólgota estaba enterrado Adán, véase Jerónimo, *Comm. in Matt.* 4 (CCLat 77. 270).

Crucificaron allí a Jesús

El verbo es *estaurōsan* (véase la nota exegética a Lc 23,21), aoristo, en lugar del presente histórico de la recensión de Marcos. Véase I, 184. En los relatos sinópticos de la crucifixión no se mencionan los clavos; pero cf. Jn 20,25; Col 2,14 (véase mi artículo en TAG 125-129). Sobre la reacción de algunos escritores antiguos con respecto a lo que suponía la muerte por crucifixión, véase Flavio Josefo, *Bell.* 7. 6,4 § 203 («la muerte más horrorosa»); Cicerón, *Act. in C. Verr.* 5. 66,169-170 («la más extrema de las torturas que se reserva a los esclavos»). Véase E. Bammel, «Crucifixion»; M. Hengel, *Crucifixion*, 84-90.

Y a los malhechores, uno a su derecha y otro a su izquierda

Desde el comienzo mismo de la escena, Lucas presenta a Jesús crucificado entre dos malhechores. Cf. Jn 19,18. La redacción de Lucas lo presenta de ese modo para dejar bien claro qué era lo que observaba «el pueblo». Posiblemente, hay aquí una resonancia de Lc 22,37 con su alusión a Is 53,12. Para señalar la posición de los malhechores, Lucas emplea la construcción *men... de.* Véase I, 184-185.

[v. 34a]. *Jesús decía: «Padre, perdónalos, que no saben lo que hacen»*

Estas palabras, aunque se leen en algunos códices (א*, C, D^c, L, Γ, Δ, 0117, $f^{1\ 13}$, y la tradición textual «koine») y en algunas versiones antiguas (Vg, siro-curetoniana, peshitta), se omiten en códices importantes y muy antiguos, procedentes de las áreas geográficas más diversas (papiro P^{75}, códices $א^c$, D*, W, Θ, 0124, 579, 1241) y en algunas versiones antiguas (siro-sinaítica, coptas). Eso ha dado pie a la pregunta sobre si estas palabras realmente formaban parte del texto original del evangelio según Lucas. De hecho, interrumpen el flujo de la narración y tienen cierta semejanza con la oración de Esteban en Hch 7,60b (véase también el relato de la lapidación de Santiago el Justo, en Eusebio, *Hist. eccl.* 2. 23,16). Por otra parte, introducen el tema de la ignorancia, que también se encuentra en Hch 3,17; 13,27; 17,30. Véase E. J. Epp, «The 'Ignorance Motif' in Acts and the Antijudaic Tendencies in Codex Bezae»: HTR 55 (1962) 51-62. Para una defensa de la autenticidad del v.

34a, véase A. von Harnack, «Probleme im Texte der Leidensgechichte Jesu»: SPAW 11 (1901) 251-266, especialmente 255-261. Una opinión semejante se puede ver en B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 138-139; TCGNT 180; G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 483.

Si estas palabras se consideran originales, ¿a quién se refieren? Es difícil que hagan referencia a los soldados romanos. Aparte de que todavía no se ha hecho mención de los soldados (cf. v. 36), habría que acudir al tema de la «ignorancia» en el libro de los Hechos de los Apóstoles para explicar el significado de «ellos», es decir, según el contexto, los «jefes» judíos, que eran los que realmente crucificaban a Jesús y se burlaban de él. Cf. 1 Pe 2,21; Hch 2,36. Véase H. Conzelmann, *Theology*, 89.

Sobre «Padre», véanse las notas exegéticas a Lc 11,2; 10,21. El justo sufriente obtiene de su Padre el perdón para los que lo hacen sufrir tanto física como espiritualmente.

v. 34b. *Se repartieron sus vestidos*

Lucas sigue a «Mc» en su alusión al Sal 22,19: «Se reparten [LXX: se repartieron] mi ropa, se sortean [LXX: se han sorteado] mi túnica». En la redacción de Lucas, la cita del Salmo es más breve. Sobre el uso de este salmo en el relato de la pasión de Jesús según Lucas, véase H. Gese, «Psalm 22 und das Neue Testament»: ZTK 65 (1968) 1-22, especialmente 16-17; J. R. Scheifler, «El salmo 22».

v. 35. *El pueblo lo presenciaba*

Una vez más se establece un contraste entre el «pueblo» y los «jefes». La presentación del pueblo, que presencia el acontecimiento, es otra alusión al Sal 22,8-9, pero con una corrección del texto original del salmo, que dice: «Todos los que me miran se burlan de mí». La corrección obedece al manifiesto contraste entre «pueblo» y «jefes».

La redacción de Lucas omite los «meneos de cabeza» (cf, Mc 15,29) y atribuye las «burlas» a las autoridades. Ese contraste prepara ya la reacción de la gente en el v. 48.

Los jefes, por su parte

La lectura *kai hoi archontes* se encuentra en el papiro P^{75} y en los códices ℵ, B, C, L, Q, Ψ, 0124, 33, 892, 1241, etc. Al parecer, la partícula *kai* tiene significado adverbial, porque sigue a la conjunción *de*. Pero en ese caso habría que preguntarse: ¿Quiénes se burlan de Jesús, aparte de los jefes? Eso explica los múltiples intentos de los copistas por mejorar el texto. En lugar de las tres palabras (*kai hoi archontes* [«y también los jefes»]), el códice D dice

simplemente *autón* («a él»), lo que significa que el pueblo se burlaba de Jesús. Otros códices (*f*[1. 13], 1424) y algunas versiones antiguas leen *auton hoi archontes syn autois* («los jefes [se burlaban] de él con ellos»), presumiblemente con el pueblo; en otros se lee la variante *kai hoi archontes syn autois* («y los jefes con ellos»). El texto representado por la traducción que ofrecemos en el epígrafe es *lectio difficilior*, y por eso se mantiene. También es posible que la partícula *kai* implique un matiz de contraste: «y, sin embargo, los jefes...» (véase BDF § 442. 1).

Comentaban con sorna

La redacción de Lucas ya ha utilizado el verbo *ekmyktērizein* («burlarse») en Lc 16,14. Aquí lo emplea en sustitución de *empaizein*, que es el que aparece en Mc 15,31 y que el propio Lucas ha utilizado en Lc 22,63; 23,11. El verbo volverá a aparecer en el v. 36 con referencia a los soldados.

Que se salve a sí mismo

La observación rezuma un profundo sarcasmo, que manifiesta la concepción mesiánica de los jefes. En Mc 15,31c, el insulto se formula en una pregunta: «¿Y él no puede salvarse?».

Si es el Mesías de Dios

La redacción de Lucas retoca el texto de Mc 15,32: «Que el Mesías, el rey de Israel, baje de la cruz para que lo veamos y creamos». En ese cambio, Lucas suprime la mención de «Israel» y lo sustituye por la forma del título que ha empleado en Lc 9,20. Véase la respectiva nota exegética y I, 331-337. El códice D (Codex Bezae) formula el insulto en segunda persona del singular: «Tú has salvado a otros; sálvate a ti mismo, si eres el Hijo de Dios, si eres el Mesías». La segunda persona del singular podría proceder de Lc 23,39.

El Elegido

Puede tratarse de un título adicional, en aposición al precedente. Por mi parte, así lo prefiero, en concordancia con Lc 9,35 (véase la respectiva nota exegética). En sí, el título no es mesiánico, pero aquí se aplica al Mesías. No obstante, habrá que tener en cuenta las fluctuaciones de diversos códices, que tratan de unirlo más estrechamente con el anterior o lo consideran como una simple modificación del precedente. Por ejemplo, los códices A, Γ, Δ, Θ, 0135, etc., leen: «el Mesías, el Elegido de Dios», mientras que el papiro P[75], el códice 0124, la familia textual *f*[13], etc., escriben: «el Mesías, el elegido Hijo de Dios».

El título «el Elegido» se utiliza como tal en la literatura relacionada con Henoc (1 Hen 45,3; 49,2; 50,5; 51,3.5; 52,6.9; 53,6; 55,4; 61,5.8.10); pero en los manuscritos de Qumrán no hay ningún texto arameo de la literatura referente a Henoc que corresponda a esta utilización. Véase ESBNT 127-160.

v. 36. *Y también los soldados se burlaban de él*

Es la primera vez que en el relato de Lucas aparecen soldados (presumiblemente romanos o, quizá, mercenarios al servicio de Pilato) presentes en la escena de la crucifixión de Jesús. Sin duda, se trata de un detalle histórico, aunque el evangelista intenta reducir las implicaciones de su presencia en la ejecución.

Vinagre

En el mundo mediterráneo oriental de la época, el término *oxos* se empleaba con referencia al vino seco, en contraposición al vino dulce, denominado comúnmente *oinos*. Se llamaba *oxos* (derivado de *oxys* = «ácido») por su sabor. Era la clase de vino que solían beber las tropas romanas estacionadas en Hermópolis, Egipto, y en otros lugares. El término aparece frecuentemente en los papiros. Véase MM 452-453. Quizá su presencia en este momento se pueda explicar, al menos en parte, porque aparece en el Sal 69,22, según la traducción de los LXX. La alusión al Salterio es más obvia en Mc 15,36, aunque ahí no está muy claro quién ofrece el vino (o vinagre) a Jesús por medio de una esponja (¿alguno de los presentes?). Véase H. Conzelmann, *Theology*, 88, nota 2. El motivo de la acción no está muy claro, puesto que Lucas ha suprimido la mención del anestésico (el vino mezclado con mirra) del que habla el texto de Mc 15,23. Tampoco se hace mención de Elías, porque la redacción de Lucas omite el grito de Jesús en la cruz (cf. Mc 15,34). No es que Lucas pretenda evitar la introducción de un tema relacionado con Elías, sino que, fiel a su costumbre, elimina los términos arameos. Véase I, 108-109.

v. 37. *Si eres tú el rey de los judíos*

Alusión a la pregunta de Pilato (Lc 23,3) y al letrero que campea en lo alto de la cruz, del que se hablará inmediatamente (Lc 23,38).

v. 38 *Había un letrero*

Siguiendo el texto de Mc 15,26, la narración de Lucas dice *epigraphē* («inscripción»), mientras que en Jn 19,19 se lee el latinismo *titlos* (en latín: *titulus*), término técnico romano para indicar la placa o letrero que, por lo gene-

ral, contenía el nombre del condenado y el delito del que se le acusaba. Para otro ejemplo de *titulus*, véase Eusebio, *Hist. eccl.* 5. 1,44: «Éste es Átalo, cristiano» (escrito *rhōmaïsti* = «en latín»); Suetonio, *Calig.* 32. 2.

Por encima de él

Algunos códices (ℵ*, A, C³, D, R, W, Θ, Ψ, 0117, 0135, 0250, *f*¹ ¹³, y la tradición textual «koine»), aunque no todos en el mismo orden y con los respectivos *kai*, dicen: *(epi)gegrammenē ep' autō grammasin hellēnikois kai rhōmaïkois kai hebraïkois* («escrito con caracteres griegos, latinos y hebreos»). Pero esa lectura, aunque muy difundida, es casi con toda seguridad una glosa derivada de Jn 19,20. De hecho, no se encuentra en «algunos de los códices más antiguos y más importantes» (TCGNT 181), como el papiro P⁷⁵, los códices B, C*, y numerosas versiones antiguas (siro-sinaítica, siro-curetoniana, coptas y algunos manuscritos de la Vetus Latina).

Éste es el rey de los judíos

Lucas se limita a retocar la formulación de Mc 15,26: «El rey de los judíos». Al colocarlo al final de la escena, Lucas le da mayor énfasis del que tenía en «Mc». Las recensiones tanto de Mateo como de Juan añaden el nombre de Jesús a la inscripción. Con bastante frecuencia se ha intentado reconstruir la forma original del texto, escogiendo entre las cuatro versiones que han llegado hasta nosotros (véase G. M. Lee, «The Inscription on the Cross»; P.-F. Regard, «Le titre de la croix»), con preferencia unas veces por la formulación latina, y otras por la hebrea. Pero las distintas sugerencias son un claro testimonio de la fantasía que las anima. Sólo el evangelio según Juan atribuye la inscripción al propio Pilato. La fórmula deberá entenderse como un insulto a Jesús, y no a los judíos (véase J. Schmid, *Evangelium nach Lukas*, 349).

Sobre la indudable influencia de esa inscripción en el ulterior desarrollo del título *Christos* aplicado a Jesús resucitado, véanse I, 333-334. De paso, obsérvese la forma que cobra la inscripción en EvPe 4,11: «Éste es el rey de Israel» (Hennecke-Schneemelcher, *NTApocrypha* 1. 184). Véase W. Trilling, «Le Christ».

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 23,33-38

Bammel, E., «Crucifixion as a Punishment in Palestine», en E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus*, 162-165.
Cantinat, J., «Le crucifiement de Jésus»: VSpir 84 (1951) 142-153.
Conzelmann, H., *Theology*, 88-93.

Dammers, A. H., «Studies in Texts: Luke xxiii,34a»: «*Theology*» 52 (1949) 138-139.
Daube, D., «"For They Know Not What They Do": Luke 23,34»: Studia Patristica 4, TU 79 (Akademie, Berlin 1961) 58-70.
Démann, P., «"Père pardonnez-leur" (Lc 23,34)»: Cahier Sioniens 5 (1951) 321-336.
Feuillet, A., «Souffrance et confiance en Dieu: Commentaire du psaume xxii»: NRT 70 (1948) 137-149.
Finegan, J., *Die Überlieferung*, 31-32.
Fitzmyer, J. A., «Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament»: CBQ 40 (1978) 293-513; reeditado: TAG, 125-146.
Flusser, D., «The Crucified One and the Jews»: Immanuel 7 (1977) 25-37.
Hengel, M., *Crucifixion in the Ancient World and the Holly of the Message of the Cross* (Fortress, Philadelphia 1977).
Henry, D. M., «"Father, Forgive Them; for They Know Not What They Do" (Luke xxiii, 34)»: ExpTim 30 (1918-1919) 87.
Karavidopoulos, I. D., «*To pathos tou doulou tou theou epi tou staurou kata tēn diēgēsin tou evangelistou Louka (23,33-49)*»: Deltium 1 (1972) 189-211.
Lee, G. M., «The Inscription on the Cross»: PEQ 100 (1968) 144.
Lindars, B., *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of Old Testament Quotations* (Westminster, Philadelphia 1961) 88-93.
Linnemann, E., *Studien*, 136-170.
Moffatt, J., «Exegetica: Luke xxiii. 34»: Expos 8/ 7 (1914) 92-93.
Regard, P.-F., «Le titre de la croix d'après les évangiles»: RevArch 28 (1928) 95-105.
Reid, J., «The Words from the Cross, I: "Father, Forgive Them" (Lk xxiii.34)»: ExpTim 41 (1929-1930) 103-107.
Scheifler, J. R., «El salmo 22 y la crucifixión del Señor»: EstBíb 24 (1965) 5-83.
Taylor, V., «The Narrative of the Crucifixion»: NTS 8 (1961-1962) 333-334.
—, *Passion Narrative*, 91-99.
Trilling, W., «Le Christ, roi crucifié; Lc 23,35-43»: AsSeign 65 (1973) 56-65.
Westermann, C., *Gewendete Klage: Eine Auslegung des 22 Psalms* (BibS[N] 8, Neukirchener-V, Neukirchen [2]1957).
Wilkinson, J., «The Seven Words from the Cross»: SJT 17 (1964) 69-82.

162. LOS DOS MALHECHORES CRUCIFICADOS (23,39-43)

23 [39] Uno de los malhechores crucificados lo escarnecía diciendo:
—¿No eres tú el Mesías? Sálvate a ti y a nosotros.
[40] Pero el otro lo increpó:
—¿Ni siquiera tú, sufriendo la misma pena, tienes temor de Dios?
[41] Y nuestra condena es justa, nos dan nuestro merecido; en cambio, éste no ha hecho nada malo.
[42] Y añadió:
—Jesús, acuérdate de mí cuando entres en tu reino.
[43] Jesús le respondió:
—Te lo aseguro: Hoy estarás conmigo *en el paraíso* [a].

[a] Sal Sl 14,3.

COMENTARIO GENERAL

El relato de la pasión de Jesús según Lucas es el único que ofrece una escena en la que uno de los dos malhechores crucificados con Jesús se une explícitamente a las burlas e insultos de los espectadores. Pero en seguida es corregido por el otro malhechor, que reconoce la inocencia de Jesús y le pide que se acuerde de él cuando tome posesión de su reino. Jesús le responde con la promesa de que ese mismo día estará con él en el paraíso (Lc 23,39-43).

El episodio está inspirado en Mc 15,32c, donde se dice: «También los que estaban crucificados con él lo insultaban». Esta breve nota le sirve a Lucas para construir una escena que corrige la presentación de Marcos, y probablemente procede de «L». El trabajo de la redacción de Lucas en este episodio es, como mínimo (véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 306-307): la introducción de *kakourgoi* («malhechores»; cf. vv. 32.33); el empleo del participio de aoristo de la voz pasiva *kremast-*

hentōn («colgados»; cf. Hch 5,30; 10,39; 28,4); la construcción *apokritheis... ephē* («respondiendo, dijo»; véase I, 193); la construcción *hēmeis men... houtos de* («pues nosotros..., en cambio, él»; véase I, 184-185); la relevancia del pronombre en «nos dan nuestro merecido» (véase J. Jeremias, *ibíd.,* 88). La lista que ofrece V. Taylor (*Passion Narrative*, 95) necesita una revisión, incluso aunque se esté de acuerdo con la idea de que «Lucas reproduce una fuente prelucana».

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el episodio es una «declaración». No obstante, V. Taylor (FGT 56) prefiere considerarlo como otra «narración sobre Jesús», que hasta «se podría contar fuera del relato de la pasión». Desde luego, no cabe duda que el énfasis de la escena recae sobre las palabras que Jesús dirige al segundo malhechor. M. Dibelius (FTG 203) interpreta este episodio como ejemplo de la promesa de una recompensa especial que se suele hacer a los mártires; al malhechor arrepentido, que reconoce la inocencia de Jesús, se le promete una participación en las bendiciones que acarreará la muerte del justo. Por su parte, R. Bultmann (HST 309-310) aduce este episodio como ejemplo del desarrollo de la tradición narrativa en su proceso de diferenciación e individualización: el relato de los dos crucificados con Jesús que también lo insultan (Mc 15,32c) se transforma en una narración en la que uno de ellos se pone de parte de Jesús y el otro en contra. Desde luego, cabe esa posibilidad. Por otro lado, E. Lohse (*History*, 97) califica la escena como «elaboración legendaria del arrepentimiento de uno de los malhechores». Por el hecho de ser un episodio exclusivo del evangelio según Lucas, puede perfectamente ser objeto de sospecha sobre su autenticidad. Pero, ¿quién puede asegurar que realmente no sucedió así?

En cierto sentido, el episodio señala el punto culminante de la escena de la crucifixión de Jesús, como se narra en el evangelio según Lucas, porque no sólo presenta la tercera oleada de insultos al crucificado y otra declaración (implícita) de su inocencia, sino que es, sobre todo, una manifestación de su misericordia salvífica con respecto a una piltrafa humana. Igual que hicieron los jefes y los soldados en el episodio anterior, ahora uno de los malhechores añade sus propios insultos a Jesús sobre su realeza y su actividad salvífica. Pero esa tercera andanada es como un contrapunto que provoca el reproche de su compañero, que le recuerda que también él está a punto de morir «sufriendo la misma pena» (v. 40: la crucifixión). El segundo malhechor interpreta su propia crucifixión y la de su compinche como un acto de justicia:

«nos dan nuestro merecido» (v. 41). Y eso es, implícitamente, una nueva expresión de la inocencia de Jesús; pero no la que antes pronunció el gobernador romano, sino la que pronuncia ahora un pobre diablo de Palestina, condenado al mismo suplicio que Jesús. De hecho, esas palabras encierran un reconocimiento de que a Jesús se le ha denegado justicia, que no ha sido juzgado *dikaiōs* («justamente»), porque no ha hecho nada que merezca ese castigo. Preguntarse cómo es posible que el malhechor supiera tantas cosas sobre Jesús equivale a perder de vista el sentido central de la narración.

Ahora, ese malhechor, después de haber admitido sus propios crímenes, reconoce la condición regia de Jesús: «Acuérdate de mí cuando entres en tu reino» (v. 42). Lo que pide es que en el incierto futuro que a todos ellos los aguarda, no le falte un recuerdo por parte de Jesús. No se dirige a él como «Señor», sino que lo llama por su nombre propio, «Jesús», y le pide tener parte en esa misericordia que sólo un rey puede dispensar.

Y Jesús crucificado, que está para morir en la picota de la infamia, responde a ese malhechor: «Te lo aseguro, hoy estarás conmigo en el paraíso» (v. 43). Como escribió Ambrosio hace siglos: «El favor que se concede supera infinitamente a la petición» (*Expos. Ev. sec. Luc.* 10. 121 [CCLat 14. 379]). Sea cual sea el significado de la última frase preposicional de la respuesta de Jesús (véase la respectiva nota exegética en p. 1510), lo que se promete es una participación en el destino cristiano. Con tono lucano, resuena aquí lo que Pablo promete a vivos y difunttos en su primera carta a los fieles de Tesalónica: «Estar siempre con el Señor» (1 Tes 4,17). Véase igualmente el debate que el propio Pablo entabla consigo mismo en Flp 1,22-23; cf. 1 Tes 5,10; 2 Cor 5,8; Rom 6,8. Se trata aquí de un perdón proclamado nada menos que por «el que Dios ha constituido juez de vivos y muertos» (Hch 10,42).

De todo esto se deduce que el episodio es la manera que tiene Lucas de presentar el aspecto salvífico de la muerte de Jesús: la condición regia de la que será investido, una vez que haya «entrado en su gloria» (Lc 24,26) y haya sido «exaltado» (Hch 2,32-36), no dejará de tener un efecto salvífico sobre el sufrimiento de los seres humanos, incluso de los malhechores crucificados. Ahí queda resumida la *theologia crucis* de Lucas (véase I, 52). Recuérdese la triple utilización del verbo *sōzein* («salvar») en los vv. 35.36.39, que alude claramente al carácter salvífico de la crucifixión y muerte de Jesús, según la concepción de Lucas.

Entre los evangelistas, Lucas es el único que afirma con la mayor claridad que el destino del cristiano trasciende esta vida e incluso la muerte, que le pone fin. Y ese destino se concede libremente por el Salvador-Rey a todo el que se arrepiente a través de una experiencia de *metanoia* y de regreso (*epistrophē*) a la fuente de salvación. Aunque esos temas de teología lucana no afloran explícitamente en esta escena, están implícitos en ella y no se pueden pasar por alto (véanse I, 400-402).

La redacción de Lucas aprovecha esta tercera oleada de insultos a Jesús crucificado para transformarla en una manifestación de perdón y de misericordia. No se podía permitir que la escena de burla acabara en un tono negativo. Todo lo contrario; el episodio constituye una afirmación implícita de la victoria sobre la muerte que experimentará el propio Jesús, porque el malhechor arrepentido va a estar con él «en el paraíso», es decir, va a participar de su victoria. El carácter de esa victoria no aparece aún con toda claridad; sucederá en el próximo episodio, cuando Jesús abandone su espíritu en manos del Padre.

NOTAS EXEGÉTICAS

23 v. 39. *Uno de los malhechores*

La redacción de Lucas vuelve a presentar a los dos malhechores como *kakourgoi*, igual que en los vv. 32.33. No se dice si eran judíos o paganos. Suponer que uno de ellos era «de apariencia zelota» (I. H. Marshall, *Luke*, 871, que sigue a K. H. Rengstorf, *Evangelium nach Lukas*, 262) es pura y simple especulación, que no tiene nada que ver con el relato de Lucas.

Lo escarnecía

Literalmente: «le lanzaba blasfemias»; cf. Lc 22,65.

¿No eres tú el Mesías?

En esta pregunta resuenan los insultos de «los jefes» (cf. v. 35, con la respectiva nota exegética).

Sálvate a ti

Es la tercera referencia al poder salvífico de Jesús. El tono es decididamente sarcástico, y la adición «y a nosotros» revela su carácter egoísta. Es, sin

duda, el contrapunto del reproche que le hace el otro malhechor, que pedirá a su manera la salvación.

v. 40. *El otro*

La tradición lo conoce como Dimas o Dysmas, un nombre que aparece por primera vez en el escrito apócrifo *Hechos de Pilato* 10,2 (denominado a veces *Evangelio de Nicodemo*; véase Hennecke-Schneemelcher, *NTApocrypha* 1. 459). Para más detalles, véase J. Blinzler, [2]LTK 3. 419. Un resumen de las explicaciones patrísticas de la llamada «conversión» de este malhechor puede verse en A. Plummer, *The Gospel*, 533-534.

Lo increpó

Véase la nota exegética a Lc 4,35.

¿Ni siquiera tú tienes temor de Dios?

Referencia a una situación en la que se está ya en el umbral de la muerte. La partícula *oude* («ni siquiera») se refiere a la forma verbal *phobē*, y no al pronombre personal *sy* («tú»), aunque I. H. Marshall (*Luke*, 871-872) piense de otra manera. Véase A. Plummer, *The Gospel*, 534.

v. 41. *Nuestra condena es justa*

El segundo malhechor reconoce su culpabilidad y expresa implícitamente su *metanoia* delante de Dios.

En cambio, éste no ha hecho nada malo

Literalmente: «nada fuera de lugar» (*a-topon*; cf. Hch 25,5; 28,6), es decir, nada digno de castigo. Se trata de una nueva declaración de la inocencia de Jesús, aunque no viene de una fuente oficial, sino de uno que sufre la misma condena (*krima*, literalmente: «juicio»). En lugar de *atopon*, el códice D dice *ponēron* («malo»).

v. 42. *Y añadió*

En algunos códices (A, C[3], W, Γ, Δ, Θ, 0124, 0135) y en algunas versiones antiguas (siríacas, coptas) se lee: *elegen tō Iēsou, mnēsthēti mou, kyrie* («decía a Jesús: Señor, acuérdate de mí...»); sin embargo eso parece obedecer a un esfuerzo por evitar que el malhechor se dirija a Jesús llamándolo por su nom-

bre propio. El códice D, por su parte, dice *strapheis pros ton kyrion eipen autō* («volviéndose hacia el Señor, le dijo»); pero eso suena un tanto peculiar, tratándose de una súplica dirigida a un crucificado.

Acuérdate de mí cuando entres en tu reino

Ésta es la lectura del papiro P[75], de los códices B, L, y de las versiones latinas. Sin embargo, otros muchos códices (ℵ, A, C[2], R, W, Ψ, 0124, 0135, $f^{1.13}$, y la tradición textual «koine») dicen *en tē basileia sou* («en tu reino»), lectura que defiende un buen número de comentaristas modernos, por ejemplo, M.-J. Lagrange, *Luc*, 591; A. Plummer, *The Gospel*, 535; G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 485; A. Huck y H. Greeven, *Synopse*, 268. Sin embargo, la edición crítica [3]UBSGNT opta, con razón, por el texto que ofrecemos en el epígrafe, clasificándolo con la letra C (con «un grado considerable de duda sobre si el texto o el aparato crítico ofrecen una lectura más fiable»). El texto que se acepta aquí «está más de acuerdo con la teología de Lucas (compárese con Lc 24,26»; cf. TCGNT 181), porque la muerte y exaltación de Jesús inician ya su reinado (cf. Lc 1,33; 22,30). La lectura alternativa hace referencia, más bien, a la parusía de Jesús, que no cuadra en este pasaje del evangelio según Lucas. El códice D lee *en tē hēmera tēs eleuseōs* («en el día de la [tu] venida»), que es una lectura incluso menos probable. Sobre un intento de justificar como original esta última lectura, véase F. Altheim y R. Stiehl, «Aramäische Herrenworte».

La petición de «acordarse» puede ser un eco de algunos pasajes veterotestamentarios como Gn 40,14 o Sal 106,4. Peticiones semejantes se encuentran a veces en inscripciones funerarias judías. Véase IEJ 5 (1955) 234; cf. TDNT 5. 770. El malhechor pide a Jesús que se acuerde de él, quizá pensando que el destino de Jesús podría ser diferente del suyo propio. Su petición se basa en el título que se atribuye a Jesús en el letrero que preside la cruz. Lo único que pide es un recuerdo benévolo, porque ya no puede hacer nada para merecerlo.

v. 43. *Jesús le respondió*

Literalmente: «él le dijo». Muchos códices añaden aquí expresamente el nombre *ho Iēsous*.

Te lo aseguro

Literalmente: «En verdad [*amēn*] te digo». Véase la nota exegética a Lc 4,24. De las seis veces que la fórmula con *amēn* aparece en el evangelio según Lucas, ésta es la única en la que el pronombre «tú» va en singular. Igual que en Lc 4,24, la fórmula se emplea en un pasaje que carece de paralelo en la recensión de Marcos, por lo que podría proceder de «L».

Hoy estarás conmigo

El malhechor presenta su ruego de manera más bien vaga: «cuando entres...», mientras que la respuesta de Jesús es claramente específica, pues no dice «cuando», sino «hoy», colocando enfáticamente el adverbio *sēmeron* inmediatamente después de la expresión aseverativa. La precisión «hoy» no se refiere al «día concreto de la crucifixión» (véase E. E. Ellis, «Present and Future», 37), sino al día de «la salvación mesiánica inaugurada por» la muerte de Jesús. Ese mismo día, el malhechor participará en la condición regia de Jesús. «Vida es estar con Cristo, porque donde está Cristo, allí está también el reino» (Ambrosio, *Expos. ev. sec. Luc.*, 10,121 [CCLat 14. 379]). Véase G. W. MacRae, «With me»; P. Grelot, «Aujourd'hui».

En el paraíso

El sustantivo *paradeisos* aparece también en el Nuevo Testamento en 2 Cor 12,4 y Ap 2,7, y muchas veces se ha pensado que es la expresión bíblica para referirse al «cielo». Sin embargo, en sus orígenes tenía un significado bien distinto. El término entró en el griego procedente del antiguo persa *pairidaêza* («espacio cerrado»). En griego está atestiguado desde la época de Jenofonte (*Anab.* 1. 2,7; 2. 4,14; *Cyrop.* 1. 3,14) con el significado de «parque», «jardín». De modo semejante pasó al hebreo como *pardēs* (Cant 4,13; Ecl 2,5; Neh 2,8) con el significado de «arboleda». El término griego *paradeisos* se utiliza en los LXX como traducción de *gan* («jardín»), por ejemplo, en Gn 2,8: «un jardín en Edén»; Gn 13,10: «un jardín divino». Véase Filón, *De opif.*, 153-155; etc.; Flavio Josefo, *Ant.* 1. 1,3 § 37; etc. De su utilización en el libro del Génesis pasó, con el tiempo, a adquirir un matiz escatológico, como «lugar de suprema bienventuranza» (cf. Ez 31,8), e incluso, en sentido más específico, como la morada mítica de los justos, después de su muerte (cf. Test. XII Lev 18,10-11; SalSl 14,3; 1 Hen 17,19; 60,8; 61,12). Este último significado podría ser el que tiene el término en este pasaje del evangelio según Lucas. Para más detalles, véase P. Grelot, «Aujourd'hui».

La unión de «hoy» y «en el paraíso» en este versículo crea problemas si se intenta relacionarlo con el artículo del Credo: «descendió a los infiernos», e incluso con textos como 1 Pe 3,19-20. Pero eso es, sin duda, un problema que Lucas no se planteó ni en sueños.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 23,39-43

Altheim, F., y R. Stiehl, «Aramäische Herrenworte», en *Die Araber in der alten Welt*, 5 vols. (de Gruyter, Berlin 1969) 5/2: 361-367.

Berger, K., *Die Amen-Worte Jesu* (véase II, 443), 87.
Boulogne, C.-D., «La gratitude et la justice depuis Jésus-Christ»: VSpir 96 (1957) 142-156.
Calle, F. de la, «"Hoy estarás conmigo en el Paraíso". ¿Visión inmediata de Dios o purificación en el "más allá"?»: Biblia y fe 3 (1977) 276-289.
Ellis, E. E., «Present and Future Eschatology in Luke»: NTS 12 (1965-1966) 27-41.
George, A., «La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc»: ScEccl 14 (1962) 57-69.
Grelot, P., «"Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis" (Luc XXIII, 43)»: RB 74 (1967) 194-214.
Hope, L. P., «The King's Garden»: ExpTim 48 (1936-1937) 471-473.
Leloir, L., «Hodie, mecum eris in Paradiso (Lc XXIII, 43)»: Revue diocésaine de Namur 13 (1959) 461-483; VD 38 (1950) 372-380.
Lewis, A. S., «A New Reading of Luke xxiii.39»: ExpTim 18 (1906-1907) 94-95.
MacGregor, W. M., «The Words from yhe Cross, II: The Penitent Thief (Lk xxiii. 39-43)»: ExpTim 41 (1929-1930) 151-154.
MacRae, G. W., «With Me in Paradise»: Worship 35 (1961) 235-240.
Martin, G. C., «A New Reading of Luke xxiii. 39»: ExpTim 18 (1906-1907) 334-335.
Nestle, E., «Luke xxiii. 43»: ExpTim 11 (1899-1900) 429.
Schneider, G., *Parusiegleichnisse*, 81-84.
Smith, R. H., «Paradise Today: Luke's Passion Narrative»: CurrTM 3 (1976) 323-336.
Trilling, W., «L'Évangile (Lc 23, 33-43): La promesse de Jésus au bon larron»: AsSeign 96 (1967) 31-39.
Weisengoff, J. P., «Paradise and St. Luke 23:43»: AER 103 (1940) 163-168.
Wulf, W., «Jesus, gedenke meiner, wenn du in dein Königtum kommst (Lk 23,42)»: Geist und Leben 37 (1964) 1-3.

163. LA MUERTE DE JESÚS
(23,44-49)

23 [44] Era ya a eso de mediodía, cuando toda la región quedó en tinieblas hasta media tarde, [45] porque se había oscurecido el sol; y la cortina del santuario se rasgó por medio.[46] Jesús lanzó un grito muy fuerte:

—Padre, *en tus manos entrego mi espíritu* [a].

Y dicho esto, expiró.

[47] El capitán, viendo lo que sucedía, glorificó a Dios:

—Realmente, este hombre era inocente.

[48] La muchedumbre que había acudido al espectáculo, al presenciar lo ocurrido, se volvió a la ciudad dándose golpes de pecho. [49] Todos los conocidos de Jesús y las mujeres que lo habían seguido desde Galilea, se mantenían a distancia y estaban mirando.

[a] Sal 31,6.

COMENTARIO GENERAL

El relato de la pasión de Jesús según Lucas alcanza su punto culminante en este episodio que cuenta la muerte de Jesús (Lc 23,44-49). Con la mayor serenidad, Jesús afronta la prueba definitiva, orientado plenamente hacia su Padre. Su muerte entenebrece toda la región y rasga la cortina del santuario; una vez más es declarado inocente, ahora por un oficial romano; y testigos de su muerte son la multitud, que se marcha profundamente conmocionada por el suceso, y los conocidos de Jesús, entre los que se cuentan las mujeres que lo habían seguido desde Galilea.

El espisodio está inspirado en Mc 15,33-40a (cf. Mt 27,45-55a), con el mismo orden e incluso con la apropiación de muchas de sus palabras. Pero la redacción de Lucas abrevia y retoca de manera considerable el texto paralelo de Marcos en los puntos siguientes:

1) Menciona el oscurecimiento del sol como explicación de las tinieblas (v. 45a).

2) Antepone el desgarrón de la cortina del templo y lo une al cataclismo de la oscuridad (nótese que en la recensión Marcos, el fenómeno se produce después de que Jesús haya expirado [Mc 15,38]), creando así un trasfondo más dramático del acontecimiento.

3) Suprime el grito con el que Jesús expresa (en arameo) su sensación de abandono, y elimina la consiguiente asociación de ese grito con la figura de Elías (Mc 15,34-36).

4) Para explicar el «fuerte grito» que, según Mc 15,37, Jesús emite antes de expirar, aduce un salmo completamente distinto (v. 46).

5) Cambia los términos del comentario que hace el capitán que dirige la ejecución.

6) Redacta su propio final del episodio (vv. 48-49) modificando ligeramente los elementos que conserva de Mc 15,40a.

El pasaje rezuma terminología y expresiones estilísticas propias de Lucas (véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 307-309; V. Taylor (*Passion Narrative*, 95-96). Los principales rasgos de redacción o composición lucana son los siguientes: la presencia de la partícula *hōsei* («a eso de», «alrededor de» [v. 44a]; véase la nota exegética a Lc 22,44); el uso adverbial del adjetivo *mesos* (literalmente: «en medio de» [v. 45]; cf. Hch 1,18); la expresión «Jesús gritó muy fuerte» (v. 46; véase la nota exegética a Lc 23,23); el término *hekatontarchēs* («centurión», «capitán»), en lugar del latinismo *kentyrion* de Mc 15,39 (v. 47); la expresión «glorificó a Dios» (v. 47; véase la nota exegética a Lc 5,25); la referencia a «lo que sucedía», «lo ocurrido» (vv. 47.48; cf. Lc 8,34.35.56; 9,7; 24,12; Hch 4,21; 5,7; 13,12); el uso hiperbólico de «todos» (vv. 48.49; véanse las notas exegéticas a Lc 3,16; 4,15; 9,1).

Cabría preguntarse ahora: ¿Es posible que Lucas se haya servido de «L» para su redacción de este pasaje? La cuestión ha suscitado un gran debate. Lo que podría proceder de «L» es la omisión del grito de abandono, que en Jn 19,28-30 se ignora totalmente, y sólo se consigna en las recensiones de Marcos y Mateo. El comentario del capitán podría proceder de una tradición realmente histórica que le habría llegado a Lucas a través de «L». Por su parte, V. Taylor (*Passion Narrative*, 96), después de aceptar que este pasaje contiene numerosos «términos claramente lucanos», llega a la conclusión de que «Lucas ha reorganizado los datos de una fuente más primitiva, completándolos con adiciones de Marcos en los vv. 44s. y 49». Pero otros comentaristas mantienen la opinión de que el episodio se debe exclusivamente a un

trabajo narrativo de Lucas, o a una revisión de «Mc». (Véase G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 486; hasta I. H. Marshall, *Luke*, 874, se ve en la necesidad de admitir que «la idea de que [Lucas] se sirvió de un relato autónomo de la pasión de Jesús encuentra aquí sus puntos más débiles».) Por mi parte, estoy plenamente de acuerdo.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el episodio es otra «narración sobre Jesús», como parte de la tradición narrativa del Evangelio. R. Bultmann (HST 274) piensa que «Lucas debió de sentirse inquieto ante ese grito de abandono», y por eso suprimió la cita del Sal 22,2. Desde luego, cabe esa posibilidad, pero también es posible que en la comunidad primitiva existiera una tradición diferente que él prefirió seguir.

En la datación de la muerte de Jesús «a eso de mediodía» de la fiesta de Pascua, Lucas sigue a «Mc». Lo que pretende es crear una especie de telón de fondo simbólico para la muerte de Jesús, por medio de una referencia a dos cataclismos cósmicos: las tinieblas sobre la comarca (Palestina), y el desgarrón de la cortina del templo (en Jerusalén). Sobre el dramatismo de la escena, tal como la presenta la redacción de Lucas, se imponen las siguientes observaciones:

1) Según G. B. Caird (*The Language and Imagery of the Bible* [Filadelfia 1980] 213-214), el modo en que la recensión de Marcos presenta las referencias a esos cataclismos sugiere que el evangelista tenía intención de que se interpretaran en sentido figurado. En Mc 15,37-39, Jesús, lanzando un grito muy fuerte, expira. Entonces se rasga en dos la cortina del templo, y el centurión que asiste al espectáculo se cerciora de la muerte de Jesús y hace un comentario. Los hechos reseñados en los vv. 37.39 ocurren en el Gólgota, pero lo que dice el evangelista en el v. 38 se refiere a un acontecimiento que no sucede en el Gólgota y que el centurión no puede presenciar; de modo que no es eso lo que provoca su comentario. Por consiguiente, en buena lógica, sus palabras sólo se pueden entender en sentido figurado. Por su parte, la recensión de Mateo (Mt 27,51-53) amplía los datos de «Mc» y relaciona el desgarrón de la cortina del santuario con otros cataclismos (terremoto, etc,). Y así lo hace también la redacción de Lucas (Lc 23,44-45), pero no de la misma manera. «Podría parecer que lo que empezó como afirmación figurada terminó en enunciado literal, y lo que era interpretación se entendió como realidad» (*ibíd.*, 214; véase también pp. 185-186). Al menos, ésa es la impresión.

2) En la redacción de Lucas, donde se empieza hablando de dos cataclismos, es obvio que el evangelista pretende presentarlos como

marco de la muerte de Jesús. Sin duda, tiene razón P. Benoit (*Passion and Resurrection*, 201) cuando, en referencia al desgarrón de la cortina del templo, subraya que «tampoco este acontecimiento se debe tomar demasiado a la letra... Habrá que pensar directamente en su simbolismo y decidir qué es lo que realmente pretenden los evangelios al reseñar el hecho, porque no están interesados en la pura anécdota». Pues bien, si se tiene en cuenta la presentación de la figura de Jesús en el evangelio según Lucas, ya desde sus mismos comienzos, como «luz para alumbrar a las naciones y gloria de tu pueblo, Israel» (Lc 2,32), y se recuerdan los diversos modos en que Jesús experimentó el rechazo, en cumplimiento de la profecía de Simeón: «Este niño está puesto para que muchos en Israel caigan o se levanten, y será bandera discutida» (Lc 2,34), las tinieblas sobre la comarca y el desgarrón de la cortina del templo adquieren una connotación claramente simbólica. La muerte de Jesús, rodeada de tales cataclismos, habría de tener un efecto ominoso sobre «toda la región» (v. 44) y sobre el templo de Jerusalén (cf. Lc 21,5-7).

3) No cabe duda de que aquí se pretende algo más importante, pues la cortina del templo servía para establecer una separación entre la presencia de Yahvé en su santuario y los que estaban fuera. Esa connotación de la cortina aparece en el evangelio según Lucas ya desde el primer episodio (inmediatamente después del prólogo), en el que el sacerdote Zacarías «entra en el santuario del Señor (*ton naon tou kyriou*) para ofrecer el incienso» (Lc 1,9). Y en el v. 45 del presente episodio, lo que se desgarra es *to katapetasma tou naou* («la cortina del templo»). Es posible, por tanto, que la redacción de Lucas sugiera aquí, a su manera, lo que la carta a los Hebreos afirma de modo más explícito (cf. Heb 9,6-28), a saber, que la muerte de Jesús ha hecho posible que todo hombre, y no sólo el sacerdote, acceda a la intimidad de la presencia de Dios. Igualmente, puede ser que la redacciónn de Lucas exprese aquí, también a su modo, lo que la carta de Pablo a los Efesios llama «la barrera divisoria, la hostilidad» entre griego y judío (Ef 2,14-16), que queda abolida «por la cruz» de Jesús. Por tanto, el dramático escenario de los vv. 44-45 deberá entenderse como el simbólico telón de fondo sobre el que la redacción de Lucas proyecta la muerte de Jesús en la cruz.

En el relato de la pasión, según Lucas, Jesús no «grita» con las desgarradas palabras del Sal 22,2, sino con las más serenas del Sal 31,6, abandonándose a los cuidados de su Padre (v. 46). El que tantas veces,

a lo largo de esta narración evangélica, había predicho que iba a ser «entregado en manos de los hombres» (*eis cheiras anthrōpōn*: Lc 9,44; 18,32; 20,19; 22,53; 24,7), ahora «entrega su espíritu [es decir, a sí mismo] en manos de su Padre». Ha cumplido la misión de proclamar el Reino de Dios, que es para lo que había sido enviado (Lc 4,43) y lo que ha provocado esta tragedia. El Éxodo «que iba a completar en Jerusalén» (Lc 9,31), su paso al Padre, se resume ahora en estas palabras que preceden inmediatamente a su muerte. Jesús de Nazaret, el destinado a ocupar «el trono de David, su padre» y «reinar para siempre en la casa de Jacob» con un «reinado que no tendrá fin» (Lc 1,32-33), es ahora «contado entre los malhechores» y «tenido por criminal» (Is 53,12; Lc 22,37); pero a través de ese sufrimiento es como «entra en su gloria» (Lc 24,26). Sólo en el evangelio según Lucas se presenta a Jesús como Mesías marcado por el sufrimiento (véase I, 337). El que a lo largo de esta narración evangélica aparece como portador de la paz (véase I, 377-379) muere ahora en paz y entregándose en manos de su Padre.

Los que contemplan la escena comprenden el significado de esa muerte. El comentario narrativo que el evangelista pone en labios del capitán lo presenta, prácticamente, como cristiano (o al menos, como fiel judío): «glorificó a Dios», al reconocer que «este hombre era inocente» (v. 47). Lucas evita la formulación de Marcos, sea porque prefiere una tradición más antigua («L»), o porque el título «Hijo de Dios» en labios de un pagano podría ser malinterpretado por sus propios lectores. Lo que realmente «glorifica a Dios» es la declaración de la inocencia de Jesús por parte del capitán, que reconoce el sentido que tiene en el plan de Dios la muerte de un inocente. Eso es lo que Lucas quiere dejar bien claro cuando escribe su relato evangélico, es decir, en el estadio III de la tradición. Es más, en ese estadio III es posible que Jesús fuera considerado incluso como prototipo del «justo» (véase la nota exegética al v. 47).

Pero el capitán no es el único testigo de la muerte de Jesús. La función de «testigo» es de capital importancia en la teología de Lucas (véase I, 410-411), y hasta se podría decir, en cierto sentido, que esa función empieza aquí de manera especial y se explotará a fondo en el capítulo 24. Además, asisten al espectáculo «la muchedumbre que presencia lo ocurrido» y «los conocidos de Jesús» (en masculino), junto a un grupo de mujeres galileas. La redacción de Lucas no recoge los nombres de estas últimas (en contraste con Mc 15,40b), porque el lector ya las conoce por Lc 8,2-3: «María Magdalena, de la que había echado

siete demonios; Juana, mujer de Cusa, intendente de Herodes; Susana y otras muchas que le ayudaban con sus bienes». Igual que la recensión de Marcos, también la redacción de Lucas ignora la presencia de María, la madre de Jesús, junto a la cruz de su hijo (cf. Jn 19,25-27). Por otra parte, sólo el evangelio según Lucas presenta a la muchedumbre compungida por lo que acaba de ocurrir, como lo demuestra su regreso a la ciudad «dándose golpes de pecho» (v. 48).

Así muere Jesús de Nazaret en el evangelio según Lucas: en paz, perdonando, y acompañado de cataclismos cósmicos y del testimonio de un pequeño grupo de simpatizantes. Lucas no lo presenta explícitamente como el que «da su vida en rescate por la multitud» (Mc 10,45), o que es «entregado por nuestros delitos» (Rom 4,25; cf. 1 Cor 15,3). Pero está bien claro que Jesús muere como Salvador, reconocido como tal por «los jefes» con sus insultos (Lc 23,35), por los «soldados» (Lc 23,36-37) y hasta por «uno de los malhechores» crucificados con él (Lc 23,39). Se reconoce que su actividad «ha salvado a otros» (Lc 23,35); y él mismo, antes de emitir el último suspiro, asegura a uno de los malhechores que ese mismo día estará con él en la bienaventuranza del paraíso (Lc 23,43). De ese modo, Lucas, el narrador de los hechos, dramatiza el resultado de la muerte de Cristo: lo que Jesús de Nazaret ha realizado a favor de la humanidad con su muerte es, en definitiva «la salvación» (véanse I, 373-375).

Hay otro aspecto de la muerte de Jesús que cobra mayor relieve cuando lo dicho en el párrafo anterior se relaciona con sus palabras durante la última cena. Ahora se percibe con toda claridad el profundo significado de su «sufrimiento», es decir, de su «Pasión» (Lc 22,15), de su «cuerpo entregado *por vosotros* (Lc 22,19), de la Nueva Alianza en *mi sangre, que se derrama por vosotros* (Lc 22,20). Al recordar esos elementos, el lector podrá comprender que la muerte de Jesús implica un sacrificio. La redacción evangélica de Lucas no lo expresa aún con tanta claridad como la carta de Pablo a los fieles de Éfeso: «Cristo os amó y se entregó por vostros, ofreciéndose a Dios como sacrificio fragante» (Ef 5,2), o la carta a los Hebreos: «Su manifestación [de Jesús] ha tenido lugar una sola vez... para abolir el pecado con su sacrificio» (Heb 9,26), o incluso la primera carta de Pedro: «Él en su cuerpo subió nuestros pecados a la cruz, para que nosotros muriéramos al pecado y vivamos para la justicia» (1 Pe 2,24); pero Lucas insinúa claramente los aspectos sustitutorio y salvífico de la muerte de Jesús. A este propósito, baste recordar el tema del «perdón de los pecados» que atraviesa todo el evangelio según Lucas (véanse I, 375-377) y expresa

los efectos de la muerte de Cristo. Incluso después de la resurrección, el libro de los Hechos de los Apóstoles lo presenta como Salvador en estos términos: «Todo el que cree en él recibe por su medio el perdón de los pecados» (Hch 10,43; cf. 13,38-39).

Todas estas reflexiones explican por qué en el evangelio según Lucas, Jesús, en la última cena, define su presencia entre los suyos en términos de «servicio» (Lc 22,27c). Es posible que Lucas haya cambiado la fórmula «por muchos» (Mc 14,24) en «por vosotros» (Lc 22,19-20); pero es difícil que ese cambio implique la eliminación, o la reducción, de la idea de «servicio» o el carácter sustitutorio de la entrega de su vida. En Hch 8,30-35, Lucas sintetiza la vida (y muerte) de Jesús en una referencia explícita al texto sobre el «Siervo del Señor» en Is 53,7-8. Cabría preguntarse por qué Lucas, al hablar de la muerte de Jesús, no explota el tema de la expiación del pecado (como se hace en el Antiguo Testamento). Puede ser que haya evitado deliberadamente la terminología relacionada con el verbo *hilaskesthai* («expiar») en atención a los destinatarios de su obra, que podrían haber sacado una impresión equivocada por tratarse de comunidades cristianas de origen mayoritariamente pagano (véase F. Büchsel, TDNT 3. 310-312). Sin embargo, la idea de una muerte sustitutoria que purificara la nación de sus pecados no era ajena al judaísmo helenístico (cf. 4 Mac 6,28-29; 17,20-22).

Pero el verdadero problema está en saber si Lucas presenta la crucifixión y muerte de Jesús sólo como acto de ignorancia, debido a una falsa interpretación de las profecías del Antiguo Testamento, un acto que Dios mismo corrige, resucitando a Jesús de entre los muertos (cf. Hch 2,36-3,17; 13,27; véase H. Conzelmann, *Theology*, 89-90). Por decirlo de otra manera, en la teología de Lucas, «el perdón de los pecados se relaciona con la condición mesiánica de Jesús, que se funda en el hecho de la resurrección (cf. Hch 2,37), sin que en ese contexto se diga ni una sola palabra sobre el significado específico de la muerte de Jesús» (P. Vielhauer, «On the "Paulinism"», 41-42; cf. I, 113). Es verdad que en ciertos pasajes del libro de los Hechos de los Apóstoles, Lucas presenta la muerte de Jesús sin referencia a su significado salvífico; y hay que admitir que no subraya ese aspecto con la misma intensidad que Pablo (cf. I, 59-61). Con todo, esa concepción se explica por el carácter polémico de determinados pasajes del libro de los Hechos, en los que no se puede pasar por alto el tema de la ignorancia. Pero preguntar si ese tema aflora también en el relato de la pasión, según

Lucas, depende de la fiabilidad textual del polémico v. 34a de este capítulo. Lo que ciertamente parece exagerado es presentar esa comprensión de la muerte de Jesús como el único modo en que la entiende Lucas. Para ulteriores reflexiones, véase J.-D. Kaestli, *L'Eschatologie*, 86-91; I. H. Marshall, *Luke: Historian*, 170-175; A. George, «Le sens», 185-212; véanse I, 368-372.

Finalmente, habrá que observar que la presentación lucana de la muerte de Jesús no es menos soteriológica que la de los evangelios según Marcos y según Mateo. Concretamente, todo lo que sobre esa cuestión se puede encontrar en el evangelio según Mateo está en sus adiciones exclusivas (Mt 27,51bc.52.53); pero cabe preguntarse si ésa es la intención de algunas adiciones como el terremoto, la apertura de tumbas, etc. No hay duda de que todos estos fenómenos se presentan como simbólicos; pero lo que se debate es, precisamente, el carácter de ese simbolismo; de modo que el verdadero problema está en determinar si tiene o no tiene valor soteriológico.

NOTAS EXEGÉTICAS

23 v. 44. *Era ya a eso de mediodía*

Literalmente: «hacia la hora sexta» del día, es decir, hacia la mitad del período de las doce horas de luz. La indicación temporal procede de Mc 15,33a (cf. Jn 19,14), a pesar de que Lucas, contra su costumbre, emplea una construcción paratáctica (véase I, 184), suprimiendo el genitivo absoluto de la recensión de Marcos, quizá porque él mismo lo va a utilizar más adelante, en el contexto inmediato; sin embargo, Lucas añade la partícula *hōsei* («hacia», «a eso de»).

Toda la región quedó en tinieblas

La región es Palestina, como en Mc 15,33. Cf. EvPe 5,15: «Llegó el mediodía y una profunda oscuridad cubrió toda Judea» (Hennecke-Schneemelcher, *NTApocrypha* 1. 184). La tinieblas deben entenderse como uno de los fenómenos cósmicos que en el Antiguo Testamento se asocian frecuentemente con el «Día de Yahvé» (cf. Sof 1,15; Jl 2,10; 3,3-4 [2,20-31E]; véase M. Rese, *Alttestamentliche Motive*, 54). Este detalle y el siguiente no deben entenderse como «una reproducción fotográfica o un informe sobre el terreno» (P. Benoit, *Passion and Resurrection*, 199). El sustantivo *gē* (literalmente: «tierra») se emplea aquí como en Lc 4,25; 21,23; Hch 7,3.33. Sobre la expresión

ginesthai epi (literalmente: «suceder sobre», «sobrevenir»), cf. Lc 1,65; 3,2; 4,25.36; 22,40; 24,22; Hch 5,5.11; 8,1; 10,10.

Hasta media tarde

Literalmente: «hasta la hora nona», como en Mc 15,33. Sin embargo Lucas introduce una modificación. La recensión de Marcos pone a la hora nona el grito de Jesús al Padre, quejándose de su abandono, y poco después, su último grito seguido de la muerte. En cambio, en la redacción de Lucas (igual que en Jn 19) no se precisa la hora de la muerte de Jesús; el intervalo entre «mediodía» y «media tarde» es el tiempo de las tinieblas sobre la región. Según H. Conzelmann (*Theology*, 88), Jesús murió «poco después de ser crucificado».

v. 45. *Porque se había oscurecido el sol*

La redacción de Lucas añade una explicación de las tinieblas.En lugar del genitivo absoluto (*tou hēliou eklipontos* = «habiéndose oscurecido el sol»), un buen número de códices (C[3], A, D, R, W, Γ, Θ, Ψ, 0117, $f^{1.13}$, y la tradición textual «koine») dicen: *kai eskotisthē ho hēlios* («y se oscureció el sol»); sin embargo, el genitivo absoluto se encuentra en los códices más importantes (papiro P^{75}, y códices B, ℵ, C*, etc.) con el participio de aoristo *eklipontos* o, en algunos casos, con el de presente *ekleipontos* («porque se había oscurecido el sol»).

Algunos comentaristas (por ejemplo, W. Manson, *Gospel of Luke*, 261) traducen el participio *eklipontos* como «se produjo un eclipse». Es verdad que el verbo *ekleipein*, cuando se emplea con referencia al sol, puede tener ese sentido; pero por lo general se considera como un significado imposible en este pasaje, porque se trataría de un eclipse precisamente en la fiesta de Pascua, es decir, en época de luna llena (así piensa M.-J. Lagrange, *Luc*, 592). Por su parte, J. M. Creed (*The Gospel*, 288) sostiene que Lucas simplemente no cayó en la cuenta de que «es imposible un eclipse de sol en época de luna llena, como era la fiesta de Pascua». Es probable que esa dificultad haya sido la causa de la variante textual mencionada anteriormente, que es la que prefiere Orígenes (*Comm. in Matt.* ser. 134 [GCS 11. 274]). No obstante, habrá que observar que Tucídides (*Hist.* 2. 28) menciona un eclipse de sol en época de *noumēnia* («luna nueva»). Pero, por otra parte, el oscurecimiento del sol es un fenómeno bien conocido en el área mediterránea, como efecto del *hamsîn*, o tórrido siroco. Véase G. R. Driver, «Two Problems in the New Testament», 331-335.

La oscuridad y la ausencia de luz solar se presentan como contexto ominoso de la muerte de Jesús. Su valor simbólico se puede percibir en una carta de Mar-

co Antonio a Hircano, sumo sacerdote y etnarca de los judíos (año 42 a.C.), en la que se dice que la batalla emprendida por el propio Marco Antonio para reconquistar Asia Menor se desarrolló contra «los que eran culpables de acciones injustas con respecto a los hombres o de actos ilícitos con relación a los dioses; de modo que hasta el propio sol se escondería de ellos como si también él fuera reacio a contemplar la villanía que se había cometido contra el César» (véase Flavio Josefo, *Ant.* 14. 12,3 § 309).

La cortina del santuario se rasgó por medio

La muerte de Jesús tiene efecto no sólo sobre la región de Palestina, sino especialmente sobre el templo de Jerusalén. La redacción de Lucas no sólo transpone a este momento un versículo que en la recensión de Marcos aparece con posterioridad (Mc 15,38), sino que también modifica su formulación (compárese con la multiplicidad de fenómenos en el evangelio según Mateo [Mt 27,51-53], mientras que el evangelio según Juan no dice nada semejante). De hecho, en la redacción de Lucas, la cortina se rasga antes de la muerte de Jesús, En Lc 1,9.21.22, el término *naos* hace referencia al «santuario», el recinto «más sagrado» (*hagia*; cf. Heb 9,2), del templo de Jerusalén. Lucas toma el término *naos* de la recensión de Marcos, aunque éste lo aplica al conjunto de edificaciones que formaban el templo (Mc 14,58; 15,29).

Ahora bien, ¿a qué cortina se hace referencia? En el recinto del templo colgaban trece grandes cortinajes (*pārōkôt*). De los dos más importantes, uno pendía a la entrada del «santuario» (véase Flavio Josefo, *Bell.* 5. 5,4 § 212: «una cortina... de tapicería babilonia con exquisitos brocados azules, rojos y color púrpura, auténtica obra de artesanía... Era el símbolo del universo» [cf. Ex 26,36, en la traducción de los LXX]); el otro cortinaje cubría la entrada del «santo de los santos» (*ibíd.,* 5. 5,5 § 219: «separado del exterior por un velo» [cf. Heb 6,19; 9,3; 10,20]). Str-B 1. 1043-1045 piensan que no se puede asegurar a cuál de estos dos se hace referencia. Por lo general, los antiguos comentaristas se contentan con suponer que fue la cortina que daba acceso al «santo de los santos». Ésa es la opinión de Tomás de Aquino (*Summa theologica* 1-2. 102,4 *ad* 4); A. Plummer (*The Gospel,* 537; J. Schmid, *Mark,* 296; BAGD 416; E. E. Ellis (*Gospel of Luke,* 269). Pero otros sostienen que se trató del velo que pendía a la entrada al «santuario». Véase A. Pelletier, «Le "voile" du temple de Jérusalem est-il devenu la portière du temple d'Olympie?»: «Syria» 32 (1955) 289-307; 35 (1958) 218-226; «La tradition synoptique du 'voile déchiré' à la lumière des réalités archéologiques»: RSR 46 (1958) 161-180; L.-H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament* (París 1956) 2. 468; P. Benoit, *Passion and Resurrection,* 201; G. R. Driver, «Two Problems», 335-336. Esta opinión parece más probable. El desgarrón de la cortina del templo se menciona también en TestXIIBen 9,4 y en TestXIILev 10,3, pero en general se

sospecha que se trata de interpolaciones cristianas. Véase Str-B 1. 1044-1045; M. de Jonge, *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs: Text and Interpretation* (SVTP 3; Leiden 1975) 233-237.

H. Conzelmann (TDNT 7. 439) piensa que esos detalles se añadieron al relato de la muerte de Jesús «para subrayar el significado salvífico» de esa muerte «con referencia a su dimensión escatológica y cósmica». En esa opinión puede haber algo de verdad, si se aplica a la recensión de Mateo; pero en la formulación de Lucas es difícil encontrar un «significado salvífico». No cabe duda de que las tinieblas y el desgarrón de la cortina del templo pueden tener una dimensión apocalíptica y cósmica, pero más bien deberán relacionarse con la idea lucana de «la hora» del mal y del «poder de las tinieblas» (Lc 22,53) que reinan en el mundo a la muerte de Jesús; en realidad, son signos del dominio del mal.

v. 46. *Jesús lanzó un grito muy fuerte*

Cf. Hch 16,28; Ap 14,18. La recensión de Marcos, después de haber consignado el contenido principal del grito (arameo) en el que Jesús se queja de que Dios lo ha abandonado (Mc 15,34), omite el contenido del grito final (v. 37); en cambio, Lucas, que suprime el primer grito, ofrece ahora el contenido del último.

Padre

En el evangelio según Lucas, Jesús ya se ha dirigido a Dios con el vocativo «¡Padre!» (cf. Lc 10,21 y la respectiva nota exegética; Lc 11,2; 22,42; 23,34a); pero en este momento, esa expresión de plena confianza filial alcanza su punto culminante.

En tus manos entrego mi espíritu

Así es como Jesús, en el momento decisivo de su muerte, expresa la total y más absoluta ofrenda de su propio ser. Véase I, 324. Sus palabras son una cita del Sal 31,6 [31,5E], según la traducción de los LXX, menos el tiempo verbal: el presente *paratithemai*, en lugar del futuro *parathēsomai*, que también se encuentra en algunos manuscritos (códices L, Δ, 0117, y tradición textual «koine») como intento de armonización por parte de algún copista. Con esa expresión de confianza en Dios, el autor del salmo pide ser liberado de sus enemigos. En Hch 7,59, Esteban empleará una expresión semejante, pero dirigida a Jesús. Aquí, el término «espíritu» se refiere a la totalidad de la persona (véase E. Schweizer, *Evangelium nach Lukas*, 240), como lo demuestra el paralelismo con el texto citado del libro de los Hechos de los Apóstoles.

En la posterior tradición rabínica, el texto del Sal 31,6 formaba parte de la oración vespertina que el discípulo debía pronunciar antes de acostarse. Véase *b. Berak.* 5a; vf. St-B 2. 269.

Es posible que Lucas haya sustituido el grito (arameo) con el que Jesús lamenta su situación de abandono por una oración tomada de la liturgia cristiana primitiva; pero el caso es que no se ha demostrado con claridad que el Sal 31,6 formara parte de una liturgia anterior a Lucas. Sobre el intento de probar que el grito de Jesús fue, en realidad, *'ēlî attāh* («Tú [eres] mi Dios»: Sal 118,28), véase T. Boman, «Das letzte Wort Jesu».

Dicho esto, expiró

El aoristo *exepneusen* («expiró») está tomado de Mc 15,37. Tanto en griego clásico como helenístico se utilizaba el verbo *ekpnein* con el significado de «morir». Véase Sófocles, *Ayante* 1026; Flavio Josefo, *Ant.* 12. 9,1 § 357. En Mt 27,50 se dice: *aphēken to pneuma* («exhaló el espíritu»), mientras que en Jn 19,30 se lee: «Y reclinando la cabeza, entregó el espíritu [o, el Espíritu]», con la típica ambigüedad del cuarto evangelio. Véase R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 931. Ninguno de los evangelistas escribe simplemente: «murió» (o, «se durmió»). San Agustín (*Tr. in Joh.* 19,30 [CCLat 36. 660]) se sirve de ese detalle para abogar por el carácter *voluntario* de la muerte de Jesús.

v. 47. *El capitán*

Lucas evita el latinismo *kentyriōn* («centurión») de Mc 15,39, y lo sustituye por *hekatontarchēs* («jefe de cien [hombres]», «capitán»), término que ya ha utilizado en Lc 7,2.6. El capitán pagano representa el poder de ocupación de Roma en el acto de la ejecución; pero se trata de un mero subalterno, porque Pilato permanece en su residencia, en el pretorio. Una leyenda posterior (*Hechos de Pilato* 11,2 [recensión B]) le da el nombre de «Longino» (que significa: «lancero», «soldado provisto de una lanza [*lonchē*]»; cf. Jn 19,34). Véase J. R, Michaels, «Centurion's Confession».

Viendo lo que sucedía

La expresión *to genomenon* podría referirse a las tinieblas —la cortina del templo difícilmente podría verse desde el lugar llamado «La Calavera»—, pero lo más probable es que haga referencia a las palabras de Jesús al malhechor arrepentido, e incluso a su oración al Padre (vv. 43.46). En el texto paralelo de la recensión de Marcos, el comentario del centurión sigue inmediatamente a la comprobación de que Jesús «había expirado» (Mc 15,39),

mientras que en Mt 27,54, el capitán ve «el terremoto y todo lo que ocurría».

Glorificó a Dios

El capitán se comporta como lo haría un buen judío o un cristiano. Cf. Lc 2,20; 5,25 (con la respectiva nota exegética). Cf. también Lc 26; 13,13; 17,15; 18,43; Hch 4,21; 11,18; 21,20.

Realmente, este hombre era inocente

En la redacción de Lucas, el comentario del capitán está en sorprendente contraste con el que se consigna en Mc 15,39: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios». Lucas decide no seguir la recensión de Marcos, sino la tradición de «L». En labios del capitán histórico, el término *dikaios* tendría que significar: «inocente», en lugar de «justo». Ese mismo significado tiene también en los LXX, donde traduce el hebreo *nāqî* («limpio», «no culpable»); cf. Prov 6,17; Jl 4,19; Jon 1,14. Cf., igualmente, Mt 23,35; 27,19. Para más detalles, véase E. J. Goodspeed, *Problems of New Testament Translation* (Chicago 1945) 90-91; G. D. Kilpatrick, «A Theme of the Lucan Passion Story»; pero véase también R. P. C. Hanson, «Does 'dikaios' in Luke xxiii 47 Explode the Proto-Luke Hypothesis?»: «Hermathena» 60 (1942) 74-78. Eso concierne al problema que se plantea en el estadio I de la tradición evangélica, pero si se pasa al estadio III, se podría preguntar si el evangelista no estará insinuando algo más, ya que en la obra de Lucas se llama a Jesús algunas veces «el Justo» (cf. Hch 3,14; 7,52; 22,14; véase M.-J. Lagrange, *Luc*, 593). La reacción del capitán ante la figura de Jesús coincide con la de Pilato (cf. Lc 23,4.14-15.22), con la de Herodes (Lc 23,11), y con la del malhechor arrepentido (Lc 23,41).

v. 48. *La muchedumbre*

No se especifica quiénes formaban esa «muchedumbre». Véase la nota exegética a Lc 3,7. Un paralelo sorprendente se puede encontrar en 3 Mac 5,24: «La muchedumbre de la ciudad se congregó para contemplar el lastimoso espectáculo», nada más escucharse el canto del gallo.

El espectáculo

La redacción de Lucas emplea aquí el sustantivo *theōrian*, que también aparece en 3 Mac 5,24. Véase la descripción del «pueblo» en Lc 23,35.

Al presenciar lo ocurrido

La expresión *ta genomena* es el plural de la frase con que se describe la reacción del capitán en el v. 47. Cf. Lc 24,12.18; Hch 13,12.

Se volvió a la ciudad

El verbo *hypostrephein* se utiliza aquí en sentido absoluto, igual que en Lc 2,20.43; 8,37.40; Hch 8,28.

Al final del v. 48 se pueden observar, en las antiguas versiones, numerosas variantes que acentúan el carácter incisivo del sumario lucano; por lo general, se presenta a los habitantes de Jerusalén lanzando gritos de dolor o echándose maldiciones, porque relacionan la muerte de Jesús con la destrucción de la ciudad. Para más detalles, véase TCGNT 182.

Dándose golpes de pecho

En Lc 18,13, ese gesto es una señal de culpabilidad y de contrición, como en Arriano, *Anab.* 7. 24,3; véase Flavio Josefo, *Ant.* 7. 10,5 § 252, con referencia al lamento de David por la muerte de su hijo Absalón. También aquí podría tener el sentido de compunción, como un lamento por la muerte de Jesús. Si se entendiera como culpabilidad, connotaría una cierta responsabilidad por lo que acababa de ocurrir.

v. 49. *Todos los conocidos de Jesús*

Literalmente: «todos los conocidos para él» (*autō*, en dativo); pero en algunos códices (C, D, R, W, Γ, Θ, Ψ, y en la tradición textual «koine») se lee *autou*, en genitivo («de él», «sus»). Para una utilización semejante del término *gnōstoi*, cf. Lc 2,44. En el evangelio según Lucas, los que están presentes en la crucifixión no son sólo las mujeres, como en Mc 15,40-41, sino que entre ellos también hay varones, aunque no se especifica su identidad; podrían ser «parientes» (*syngeneis*; cf. Lc 14,12; 21,16), «hermanos» (*adelphoi*, cf Hch 1,15), o «discípulos» (*mathētai*, cf. Lc 6,13). Ahora bien, como la redacción de Lucas no menciona la huida de los discípulos (en cotraposición a Mc 14,50 y Mt 26,56), es posible que, al menos, algunos de ellos deban incluirse entre «los conocidos de Jesús».

Las mujeres que lo habían seguido desde Galilea

En lugar del participio de presente *synakolouthousai* (literalmente: «que lo seguían»), en algunos códices (A, D, R, W, Θ, Ψ, 0177, y en la tradición

textual «koine») se lee el participio de aoristo *synakolouthēsasai* («que lo habían seguido»). Se trata de las mujeres que se mencionan en Lc 8,2-3: «María Magdalena; Juana, mujer de Cusa, intendente de Herodes; Susana; y otras muchas». A la luz de Lc 24,10, quizá habría que incluir también en ese grupo a «María, la madre de Santiago».

Galilea

Véanse las notas exegéticas a Lc 4,14; 17,11. Estas mujeres procedentes de Galilea son claramente distintas de las «mujeres [o hijas] de Jerusalén» (Lc 23,28).

Se mantenían a distancia y estaban mirando

En realidad, los últimos personajes que, según el texto griego, desempeñan algún papel en este momento son sólo las mujeres, porque el participio *horōsai* («mirando») es femenino. Ellas son testigos de la muerte de Jesús; su función narrativa no es la de la muchedumbre ociosa que se contenta con «presenciar» (*theōrēsantes*) el espectáculo (v. 48). Los dos verbos: *horan* y *theōrein*, también aparecen juntos en Jn 16,19.

En ocasiones se ha suscitado la pregunta sobre si en estas palabras se hace una alusión al Sal 38,12 («Mis amigos, mis compañeros, mis parientes... se mantienen a distancia»), o al Sal 88,9 («Has alejado de mí a mis conocidos»). Es posible que sea así, aunque está claro que la redacción de Lucas toma de Mc 15,40a parte de la descripción. En realidad, los dos salmos citados son oraciones de lamentación individual, y cuadrarían muy bien en el contexto de esta situación.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 23,44-49

Abramowski, L., y A. E. Goodman, «Luke xxiii. 46 *Paratithemai* in a rare Syriac Rendering»: NTS 13 (1966-1967) 290-291.

Benoit, P., *Passion and Resurrection*, 181-204.

Bligh, J., «Christ's Death Cry»: HeyJ 1 (1960) 142-146.

Boman, T., «Das letzte Wort Jesu»: ST 17 (1963) 103-119.

Bratcher, R. G., «A Note on *huios theou* (Mark xv. 39)»: ExpTim 68 (1956) 27-28.

Celada, B., «El velo del Templo»: CB 15 (1958) 109-112.

Chronis, H. L., «The Torn Veil: Cultus and Christology in Mark 15:37-39»: JBL 101 (1982) 97-114.

Conzelmann, H., «Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten», en H. Conzelmann (ed.), *Zur Bedeutung*, 35-53.

Driver, G., R., «Two problems in the New Testament»: JTS 16 (1965) 327-337.

Harris, R., «The Origin of a Famous Lucan Gloss»: ExpTim 35 (1923-1924) 7-10.
Jonge, M. de, «De berichten over het scheuren van het voorhangsel bij Jezus' dood in de synoptische evangeliën»: NedTT 21 (1966-1967) 90-114.
—, «Het motief van het gescheurde voorhangsel van de tempel in een aantal vroegchristlijke geschriften»: NedTT 21 (1966-1967) 257-276.
Kilpatrick, G. D., «A Theme of the Lucan Passion Story and Luke xxiii. 47»: JTS 43 (1942) 34-36.
Lange, J., «Zur Ausgestaltung der Szene vom Sterben Jesu in den synoptischen Evangelien», en H. Merklein y J. Lange (eds.), *Biblische Randbemerkungen: Schülerfestschrift für Rudolf Schackenburg zum 60 Geburtstag* (Echter-V, Würzburg 1974) 40-55.
Légasse, S., «Les voiles du Temple de Jérusalem: Essai de parcours historique»: RB 87 (1980) 560-589.
Léon-Dufour, X., «Le dernier cri de Jésus»: Etudes 348 (1978) 667-682.
Lindeskog, G., «The Veil of the Temple», en *In honorem A. Fridrichsen sexagenarii* (ConNT 11, Gleerup, Lund 1947) 132-137.
Lindijer, C. H., «De tekenen bij Jezus'dood»: *Homiletica en biblica* 25 (1966) 55-59.
Lowther Clarke, W. K., «St. Luke and the Pseudepigrapha: Two Parallel»: JTS 15 (1913-1914) 597-599.
Michaels, J. R., «The Centurion's Confession and the Spear Thrust»: CBQ 29 (1967) 102-109.
Pobee, J., «The Cry of the Centurion-A Cry of Defeat», en E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus*, 91-102.
Rese, M., *Alttestamentliche Motive*, 200-202.
Sawyer, J. F. A., «Why Is a Solar Eclipse Mentioned in the Passion Narrative (Luke xxiii. 44-45)?»: JTS 23 (1972) 124-128.
Taylor, V., «The Narrative of the Crucifixion»: NTS 8 (1961-1962) 333-334.
Trilling, W., *Christusverkündigung*, 191-211.
Yates, T., «The Words from the Cross, VII: 'And When Jesus Had Cried with a Loud Voice, He said, Father into Thy Hands I Commend My Spirit (Luke xxiii. 46)'»: ExpTim 41 (1929-1930) 427-429.

Bibliografía sobre la muerte de Jesús en el Evangelio según Lucas

Büchele, A., *Der Tod Jesu im Lukasevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23* (Frankfurter theologische Studien 26, Knecht, Frankfurt am M. 1978).
Conzelmann, H. (ed.), *Zur Bedeutung des Todes Jesu: Exegetische Beiträge* (G. Mohn, Gütersloh 1967).

Delling, G., *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung* (Evangelische Verlagsantalt, Berlin 1971) 75-97.

Dupont, J., *Le discours de Milet: Testament pastoral de Saint Paul (Actes 20, 18-36)* (LD 32, Cerf, Paris 1962) 182-198.

Friedrich, G., *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament* (Biblisch-theoligische Studien 6, Neukirchener-V, Neukirchen-Vluyn 1982).

George, A., «Le sens de la mort de Jésus pour Luc»: RB 80 (1973) 186-217; reeditado en *Etudes sur l'oevre de Luc* (SB, Gabalda, Paris, 1978) 185-212.

Hengel, M., *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament* (Fortress, Philadelphia 1981) 65-75.

Lohse, E., *Märtyrer und Gottesknecht: Untersuchugen zur christlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955) 113-146.

Roloff, J., «Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk x. 45 und Lk xxii. 27)»: NTS 19 (1972-1973) 38-64.

Schneider, G., *Verleugnung*, 169-210.

Schürmann, H., *Jesu ureigener Tod* (Herder, Freiburg im B. 1975) 56-63, 66-96.

Schütz, F., *Der leidende Christus: Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften* (BWANT 89, Kohlhammer, Stuttgart 1969).

Untergassmair, F. G., «Thesen zur Sinndeutung des Todes Jesu in der lukanischen Passionsgeschichte»: TGl 70 (1980) 180-193.

Voss, G., *Die Christologie*, 99-130.

Zehnle, R., «The Salvific Character of Jesus' Death in Lucan Soteriology»: TS 30 (1969) 420-444.

164. LA SEPULTURA DE JESÚS (23,50-56a)

23 [50] Un hombre llamado José, miembro del Gran Consejo, persona buena y honrada, [51] no se había adherido ni a la decisión ni a la acción de los judíos. Era natural de Arimatea, un pueblo de Judea, y esperaba el Reino de Dios. [52] Éste se presentó a Pilato a pedirle el cuerpo de Jesús. [53] Lo descolgó, lo envolvió en una sábana y lo puso en un sepulcro excavado en la roca, donde todavía no se había puesto a nadie.

[54] Era día de preparativos, y rayaba el sábado. [55] Las mujeres que lo habían acompañado desde Galilea fueron detrás para ver el sepulcro y cómo colocaban el cuerpo. [56a] Luego se marcharon a casa y prepararon aromas y ungüentos.

COMENTARIO GENERAL

El relato de la pasión de Jesús según Lucas se cierra con el episodio de la sepultura de Jesús llevada a cabo por José de Arimatea (Lc 23,50-56a). Después de presentarse al gobernador, Poncio Pilato, para pedirle el correspondiente permiso, José descuelga el cuerpo de Jesús, lo envuelve en una sábana y lo deposita en un sepulcro recién excavado. Las mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea toman buena nota de cómo ha sido sepultado, y luego vuelven a casa y preparan ungüentos y aromas para regresar al sepulcro después del sábado.

El episodio es, esencialmente, una redacción del texto de Mc 15,42-47 (cf. Mt 27,57-61). No hay por qué detenerse aquí en el estudio de otros relatos, posiblemente anteriores a la recensión de Marcos, sobre la sepultura de Jesús (véase I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu*; R. Pesch, «Der Schluss»). Es posible que en el relato de Lucas sólo los vv. 53c.56a procedan de la fuente «L» (véase I, 149). Por lo demás, la redacción de Lucas abrevia el texto de Marcos, suprimiendo algunos

detalles como la audacia de José de Arimatea (Mc 15,43), las indagaciones de Pilato para certificar la muerte del ajusticiado (Mc 15,44-45; cf Mt 27,58), la compra de una sábana por José (Mc 15,46a), la acción de sellar el sepulcro (Mc 15,46d), y los nombres de las mujeres (Mc 15,47), que la redacción de Lucas sustituye por una mera referencia al hecho de que «habían acompañado a Jesús desde Galilea» (Lc 23,55). Finalmente, Lucas incluye el detalle, procedente de Marcos, sobre el «día de preparativos» y la proximidad del sábado (Mc 15,42), pero pasa totalmente por alto la colocación de guardias para vigilar el sepulcro (cf. Mt 27,62-66).

Incluso V. Taylor (*Passion Narrative*, 99-103) está de acuerdo en que la narración lucana de la sepultura de Jesús (vv. 50-54) tiene «como única fuente el texto de Marcos, sin que haya indicios claros de una segunda fuente, a no ser el conocimiento de la tradición recogida en el evangelio según Juan» (que, por otra parte, se reduce al v. 53c: «donde todavía no se había puesto a nadie» [Jn 19,41]). No obstante, Taylor atribuye los vv. 55-56a a una fuente «distinta de Marcos», sin considerar ni por asomo la posibilidad —que parece evidente— de que el v. 55 sea composición personal de Lucas. Por su parte, W. Grundmann (*Evangelium nach Lukas*, 436) atribuye los vv. 50.51a,53b.54-56 a una fuente especial de Lucas. Pero eso parece demasiado, ya que el hecho de postular un trabajo de redacción de Lucas sobre «Mc» justifica adecuadamente casi todas las diferencias entre ambos.

El trabajo escriturístico de Lucas se puede detectar en los puntos siguientes:

1) La expresión *kai idou anēr* («he aquí que un hombre»). Véase I, 203-204. Cf. Lc 5,12.18; 9,30.38; 19,2; 24,4; Hch 1,10; 8,27; 10,117.19.30.

2) La precisión *onomati* («por nombre», «que se llamaba»); cf. Lc 10,38; 16,20; Hch 8,9; 9,33; 10,1; 16,1; véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 15.

3) La utilización del participio *hyparchōn* («siendo», «que era»), término favorito de Lucas, en sustitución del verbo «ser» (*ibíd.*, 163).

4) La presencia del término *mnēmeion* («sepulcro», «tumba») en el v. 55, en contraste con *mnēma* (lectura discutida), que se ha empleado en el v. 53; cf. Lc 11,44.47; 24,2.9.12.22.24 (*ibíd.*, 207).

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el episodio es otra «narración sobre Jesús». A propósito de Mc 15,42-47, escribe R. Bultmann (HST 274): «Se trata de un relato histórico que no da la impresión de que sea una leyenda, a no ser la mención de las mujeres que aparecen de nuevo como testigos en el v. 47, y los vv. 44-45 (consulta

de Pilato sobre la muerte de Jesús) que, con toda probabilidad, ni Mateo ni Lucas encontraron en sus respectivas versiones de la recensión de Marcos». (Y es que Bultmann cuenta con un Proto-Marcos, al que denomina «Mk».) Bultmann es también escéptico en cuanto a la descripción de José de Arimatea tanto en Mt 27,57 («un hombre rico») como en Lc 23,50-51 («persona buena y honrada», que no se había adherido a la resolución del Sanedrín). Pero esos elementos son adiciones de la redacción del evangelista a la descripción más simple que ofrece el texto de Marcos.

En esta escena del evangelio según Lucas, Jesús de Nazaret, crucificado y muerto, es objeto de una ceremonia fúnebre honrosa y reverente. Aunque asociado con malhechores en los vv. 32.39, no se lo trata como a los malhechores ajusticiados, a los que por lo general se les arrojaba a una fosa común. No se tolera que el cuerpo de Jesús siga colgado del patíbulo después de ponerse el sol (cf. Dt 21,22-23, un texto que en tiempos de la ocupación romana de Palestina se aplicaba a los que habían muerto crucificados [véase mi artículo, «Crucifixion», en TAG 125-146, especialmente 134-139]). Véase Flavio Josefo, *Apion.* 2. 29 § 211; Tob 1,17-18. Del cuerpo de Jesús se hacen cargo no sus parientes o sus discípulos, sino gente piadosa de Palestina: José de Arimatea y unas mujeres galileas. La recensión de Marcos presenta a José como miembro del Sanedrín y *euschēmōn* («distinguido», «muy respetado»), mientras que la redacción de Lucas lo describe como «persona buena y honrada», que «no se había adherido ni a la decisión ni a la acción» del Sanedrín (v. 51), con lo que acentúa no tanto su categoría social cuanto la moralidad de su carácter. Igual que los piadosos habitantes de Jerusalén que aparecen en las narraciones de la infancia, José es un personaje que «espera el Reino de Dios» (v. 51), un rasgo que la redacción de Lucas toma de Mc 15,43. Ese judío piadoso se presenta al gobernador romano y le pide autorización para descolgar el cuerpo de Jesús; luego, lo envuelve en una sábana y lo deposita en un sepulcro recién excavado en la roca. De ese modo, Jesús de Nazaret se une a sus predecesores en el trance de la muerte, y va a «reunirse con los suyos» (cf. Gn 25,8; Ez 32,22-27).

Por su parte, las mujeres de Galilea que han seguido a José, como ya es tarde y se echa encima el sábado, toman nota de cómo es sepultado el cuerpo de Jesús, y se vuelven a casa con la intención de regresar al sepulcro y ofrecer a Jesús un entierro más acorde con las costumbres del judaísmo de la época. Pero eso será cuando termine el sábado.

El hecho de la «sepultura» de Jesús, que cuenta aquí el evangelio según Lucas (en dependencia de «Mc»), formaba parte del «kerigma» primitivo, anterior a Lucas, e incluso a Pablo (cf. 1 Cor 15,4; Hch 13,29). El propio Lucas desarrollará ese tema en el discurso pronunciado por Pedro el día de Pentecostés, la primera gran fiesta judía después de la Pascua (cf. Hch 2,29-31). Suponer, como se ha hecho en la época moderna, que el cuerpo de Jesús quedó abandonado en el suelo o se arrojó a la fosa común destinada a los malhechores, es pura especulación, que va contra los innumerables testimonios del Nuevo Testamento (evangelios sinópticos, evangelio según Juan, y cartas de Pablo) sobre el hecho de la sepultura del cadáver. Cierto que la colocación de guardias para vigilar el sepulcro (Mt 27,62-66) es, obviamente, un dato apologético, y la alusión de Pablo al sepelio de Jesús (Rom 6,3-4) es de carácter teológico, pero eso no arroja una sombra de sospecha sobre los demás testimonios.

El detalle más llamativo del relato de Lucas es la puntualización del v 53c: «donde todavía no se había puesto a nadie». Pero resulta que también el evangelio según Juan recoge ese detalle (Jn 19,41). En realidad, esa puntualización subraya la diferencia entre la sepultura de Jesús y la de los malhechores comunes. El sepulcro es digno de Jesús, «el rey de los judíos»; lo proporciona un judío oriundo de una ciudad judía (v. 51b); y las mujeres de Galilea, que antes se han presentado como «ayudando [a Jesús] con sus bienes» (Lc 8,3), le van a ayudar ahora preparándole un entierro que corresponda a su dignidad. A lo largo de los relatos evangélicos, Judea y Galilea aparecen como dos regiones de la patria de Jesús, que no lo ignoran ni lo abandonan por completo. El relato de Lucas está transido de una cierta ironía que se manifiesta en el contraste entre la ciudad de los judíos y «las mujeres... de Galilea». Es un elemento más que entra en el juego peculiar de la perspectiva geográfica de Lucas.

NOTAS EXEGÉTICAS

23 v. 50. *Un hombre llamado José*

Éste es el único pasaje en el que se habla de José de Arimatea; y en todas las narraciones evangélicas se le relaciona con la sepultura de Jesús, como reminiscencia claramente histórica, porque si no, ¿quién podría haber inventa-

do esa figura? El hecho de que en el evangelio según Lucas aparezca «un hombre llamado José» en las circunstancias del nacimiento de Jesús (Lc 1,27) y en las de su sepultura es una simple coincidencia.

Miembro del Gran Consejo

La redacción de Lucas toma esa descripción de Mc 15,43; éstos son los dos únicos pasajes del Nuevo Testamento en los que aparece tal designación. Pero en el contexto de ambas narraciones evangélicas (Mc y Lc) sólo se puede interpretar como referencia al Sanedrín (cf. Lc 22,66: *synedrion*). Lo que, desde luego, no se puede afirmar es que fuera sacerdote, doctor de la ley, o anciano.

Persona buena y honrada

Esta frase y la siguiente son adiciones del propio Lucas a la descripción de José tomada de «Mc». A diferencia de Mt 27,57, la redacción de Lucas no dice que José fuera discípulo de Jesús, sino que lo presenta como un judío íntegro y observante de la ley. Véase J. Schreiber, «Die Bestattung Jesu». En EvPe 2,3 (Hennecke-Schneemelcher, *NTApocrypha* 1. 183) se le describe como «amigo de Pilato y del Señor». Así fue creciendo la leyenda, en la que se dice que pidió autorización para enterrar a Jesús incluso *antes* de la crucifixión; y Pilato tuvo que remitirlo a Herodes para que éste lo autorizara, es decir, tuvo que pedírselo a aquel que antes «había ordenado que se llevaran al Señor de su presencia».

v. 51. *No se había adherido ni a la decisión ni a la acción de los judíos*

La «decisión» podría referirse o a la conjura de los sumos sacerdotes y oficiales del templo con Judas, el traidor (Lc 22,4-5), o a la sentencia condenatoria del Sanedrín, que iba implícita en la declaración de que no se necesitaban más testigos (Lc 22,71). Por su parte, la «acción» es la entrega de Jesús a la jurisdicción de Pilato (Lc 23,1). La frase es una adición del evangelista para explicar cómo un miembro del Consejo pudo actuar como lo hizo José. El verbo *synkatatithenai* («adherirse», «consentir») aparece también en Ex 23,32.

Era natural de Arimatea, un pueblo de Judea

Literalmente: «un pueblo de los judíos». No cabe duda que la frase pretende identificar la localidad como perteneciente a la región de Judea, y no a la Decápolis, o a Samaría, o incluso a Galilea. Los términos en los que se presenta a José podrían significar que residía en Jerusalén, aunque era oriundo

de Arimatea. Sobre la clase de aposición que se emplea aquí, cf. Lc 4,31 (y quizá también Lc 8,26). En esa identificación de la ciudad se puede ver una resonancia del título de Jesús: «rey de los judíos» (Lc 23,38).

Arimatea

La ciudad de *Arimathaia* se ha identificado con Ramathaim-zophim (1 Sm 1,1), con Rathamin (1 Mac 11,34), y con Ramathain (Flavio Josefo, *Ant.* 13. 4,9 § 127), denominaciones consideradas todas ellas como variantes de una misma localidad. Eusebio (*Onomas* [GCS 144. 28]) la identifica con Remphis o Remfthis, localidad situada a unos quince kilómetros al nordeste de Lidda (la actual Lod) o a unos quince kilómetros al sudeste de Antipatris. Sobre ciertos intentos de identificarla con Ramala, véase W. F. Albright, «Excavations and Results at Tell el-Ful (Gibeah of Saul)»: AASOR 4 (1922-1923) 112-115. En cuanto a su posible identificación con Beit-Rimeh, véase H. M. Wiener, «The Ramah of Samuel»: JPOS 7 (1927) 109-111. Véase también F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2 vols. (EBib; Paris [2]1938) 2. 428-429; M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte,* 2 vols. (Paris 1958) 1. 220.

Esperaba el Reino de Dios

Aunque la presentación de José es anterior a Lucas, pues procede de Mc 15,43, sitúa al personaje en línea con los judíos piadosos de mentalidad escatológica que aparecen en las narraciones de la infancia, por ejemplo, Simeón (Lc 2,25) y Ana (Lc 2,38). Sobre las expectativas de una manifestación del reinado de Dios que por entonces abrigaban los judíos palestinenses, cf. 1QM 6,6: «La condición regia pertenecerá al Dios de Israel, y él desplegará su poder por medio de los santos de su pueblo» (probable alusión a Abd 21).

v. 52. *Se presentó a Pilato*

El participio *proselthōn* implica que José fue a ver a Pilato en el pretorio, es decir en la residencia misma del gobernador. Según la redacción de Lucas, la visita tuvo lugar después de la muerte de Jesús.

El cuerpo de Jesús

La redacción de Lucas, en concordancia con Mc 15,43 y Mt 27,58, utiliza aquí el término *sōma* para referirse al «cuerpo», en contraposición a Mc 15,45, donde se emplea el sustantivo *ptōma* («cadáver»). Cf. Jn 19,38.40. Véase la nota exegética al v. 50 sobre la petición de José según el *Evangelio de Pedro*.

v. 53. *Lo descolgó*

Cf. Hch 13,29. No se menciona el lavado del cadáver, pero sí se incluye en EvPe 6,21-24: «Entonces, los judíos sacaron los clavos de las manos del Señor y lo depositaron en el suelo. En ese momento, tembló toda la tierra y cundió el pánico entre la gente. Pero el sol <volvió> a lucir, y se comprobó que era la hora nona. Los judíos se alegraron y entregaron el cuerpo de Jesús a José para que lo enterrase, pues había sido testigo de todo lo bueno que él [Jesús] había realizado. José cogió al Señor, lo lavó, lo envolvió en unos lienzos, y lo colocó en su propio sepulcro, en el lugar llamado Jardín de José» (Hennecke- Schneemelcher, *NTApocrypha* 1. 185).

Lo envolvió en una sábana

El término griego *sindōn* significa «tela fina» y designaba normalmente las sábanas. En Mc 14,51-52 se refiere a la sábana de la que se desprendió el joven discípulo de Jesús cuando huyó desnudo en el huerto de Getsemaní. Cf. Jue 14,12-13; Prov 31,24, en la traducción de los LXX. Aquí deberá entenderse como referencia al sudario mortuorio, igual que en Mc 15,46 y Mt 27,60. Véase B. P. Grenfell y A. S, Hunt, *New Classical Fragments, and Other Greek and Latin Papyri* (Oxford 1897) 2. 77,27, donde tiene el mismo significado. Por desgracia, no se da ninguna indicación sobre la forma de esta sábana funeraria. Véase J. Blinzler, «Sindon in evangeliis»: VD 34 (1956) 112-113.

Sólo la tradición sinóptica hace referencia a una *sindōn* para envolver el cuerpo de Jesús: «una sábana» (Mc y Lc), «una sábana limpia» (Mt). No se hace mención de *soudarion* (véase la nota exegética a Lc 19,20) ni de *othonia* («vendajes»), que aparecen en la tradición de Juan (Jn 19,40; 20,5-7 [véase R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 942, 986]), y mucho menos de *keiriai* («vendas») con las que se dice que estaba envuelto Lázaro (Jn 11,44). En el episodio de las mujeres que se acercan de mañana al sepulcro —primera escena de los relatos sinópticos de resurrección— se menciona *othonia*, pero sólo en Lc 24,12, un versículo con ciertas dificultades. Véase I, 219-220 y la nota exegética a Lc 24,12.

Por otro lado, sólo en la tradición de Juan se dice que el cuerpo de Jesús fue ungido con «una mezcla de mirra y áloe» y con «aromas» (Jn 19,39-40), antes de ser enterrado («como acostumbran a enterrar los judíos»). Pero en las narraciones sinópticas, el motivo por el que las mujeres se acercan a visitar el sepulcro después del sábado es el de llevar consigo esos materiales (Mc 16,1; Lc 23,56-24,1). Además, sólo en la tradición de Juan se dice que el costado de Jesús fue traspasado con una lanza y al instante brotó «sangre y agua» (Jn 19,34). Ahora bien, como esos detalles de la tradición de Juan no se mencionan en las narraciones sinópticas, donde sólo se habla de *sindōn*, habrá que proceder con mucha cautela si se quiere armonizar unos datos tan dispares. En los textos del Nuevo

Testamento no hay el menor indicio de que los aromas, la herida de la lanza, y el brote de sangre y agua estuvieran asociados con la *sindōn*. Habrá que insistir en esa precisión, a la vista de los modernos problemas que se han suscitado a este propósito.

De la *Sábana santa de Turín* se ha dicho que es el lienzo funerario del que se habla en la tradición de los evangelios sinópticos. Esta sábana, cuyas dimensiones son de unos cuatro metros y medio de largo por dos y medio de ancho, permaneció plegada durante siglos con una sola cara visible; pero actualmente está enrollada en una especie de mástil y guardada en un cilindro acorazado en la catedral de San Giovanni en Turín desde, por lo menos, 1694. El lienzo muestra la imagen frontal y dorsal de un hombre que murió de muerte violenta, quizá por crucifixión. Es de color sepia, con «manchas de sangre» de vivo color granate. Las muñecas y los pies parecen llevar «marcas de clavos», el lado izquierdo del pecho muestra una «herida como de lanza», la cabeza está rodeada de «motas de sangre», la espalda y las piernas están cruzadas por «llagas como de azotes», y los párpados dan la impresión de haber estado cubiertos con dos monedas.

Sin embargo, no se ha llegado a probar la antigüedad del lienzo. La primera noticia de su existencia es del año 1357, cuando se expuso por primera vez en la colegiata de Lirey, en Francia. Desde algunos obispos del siglo XIV, que lanzaron invectivas contra la exposición y veneración de la sábana (por ejemplo, Pierre d'Arcis, obispo de Troyes, en el año 1389: «hábilmente pintada... con una astuta estratagema»), hasta investigadores, historiadores y científicos del siglo XX, el lienzo se ha denunciado como una falsificación (medieval, o de otra época). Por otro lado, «científicos modernos» de las más variadas tendencias (P. Barbet, P. Vignon, Y. Delage, «The Shroud of Turin Research Project, Inc. [STURP]», con sede en Los Álamos, NM), clérigos (como W. Bulst, P. M. Rinaldi, A. J. Otterbein, F. L. Filas) y asociaciones religiosas («American Holy Shroud Guild», «Britsh Society of the Shroud of Turin») han abogado por su antigüedad e, incluso, por su autenticidad. Se han acumulado «retazos de evidencia» por medio de técnicas de análisis fluorescente con rayos X, termografía infrarroja, microfotografía, nitidez de imagen por ordenador, microanálisis de partículas de la sábana tomadas con cinta adhesiva, análisis de polen, distorsiones tonales de la imagen fotográfica, técnicas de «imagen en negativo», imagen tridimensional de las heridas de las muñecas (no de las palmas de la mano), sofisticados moldes de monedas acuñadas por Pilato el año 29 d.C. Pero todos esos retazos de evidencia son exactamente eso, «retazos», que ni siquiera acumulativamente permiten llegar a una conclusión positiva. Incluso la técnica del Carbono 14, aplicada hace un par de años en tres laboratorios totalmente independientes, no ha dado resultados positivos.

Pero aun cuando se llegara a establecer la antigüedad del lienzo, ¿quién podría asegurar que esa sábana fue la que envolvió el cuerpo de Jesús de Nazaret, y no el de cualquier otro anónimo crucificado palestinense del siglo I d.C.

Las autoridades eclesiásticas, empezando por el papa de Avignon, Clemente VII, al que el obispo d'Arcis comunicó en primer lugar el «descubrimiento» de la sábana, hasta el papa actual, Juan Pablo II, han insistido en promover la creencia en la autenticidad del lienzo. Como ha dicho un escritor reciente: «la autenticidad de la sábana es uno de esos temas superficialmente triviales en los que convergen grandes síntesis de fe. Algunos partidarios de la cuestión han invertidos tantas energías en el debate, que uno puede sospechar que, si se llegara a una conclusión desfavorable a su creencia, el mundo entero se les vendría abajo» (C. Murphy, «Shreds», 45). La creencia en la autenticidad de la sábana de Turín es, a lo más, un dogma de un cristianismo marginal. Difícilmente se puede decir que pertenezca a la esencia de la fe, o que sea una norma de convicción cristiana; para lo único que sirve es para distraer a los fieles, especialmente a los «fundamentalistas apocados» (por usar una terminología de J. A. T. Robinson, *Can We Trust the New Testament?* [Eerdmans, Grand Rapids, MI. 1977] 16), de lo que es realmente esencial. Como hace siglos sentenció Horacio (*Serm.* 1. 5,100): *Credat Iudaeus Apella, non ego* («Que lo crea Apella, el judío; yo no»). Para ulteriores reflexiones, véase P. Benoit (*Passion and Resurrection*, 253-255).

Lo puso

Acepto la lectura *auto* (en neutro), como en el papiro P^{75}, códices A, L, W, Γ, Δ, Θ, y tradición textual «koine», en lugar de *auton*, que se lee en otros muchos códices (א, B, C, D) y es la que prefieren las ediciones críticas de ^{26}Nestle-Aland y ^{3}UBSGNT.

En un sepulcro excavado en la roca

El adjetivo *laxeutos* aparece sólo en este pasaje en todo el Nuevo Testamento, aunque se encuentra en la traducción de los LXX de Dt 4,49. En el área en torno a la ciudad de Jerusalén se han encontrado numerosos sepulcros del siglo I d.C., excavados en roca viva. Véase J. Finegan, *Archeology*, 191-196; véase también *Tombs, Jerusalem revealed: Archaeology in the Holy City 1968-1974* (ed. por Y. Yadin; New Haven 1976) 63-74.

Donde todavía no se había puesto a nadie

La redacción de Lucas añade a la tradición sinóptica un detalle procedente de la tradición de Juan (Jn 19,41. Sólo la recensión de Mateo (y el *Evangelio de Pedro*, probablemente en dependencia de Mt) dice explícitamente que el sepulcro era «nuevo» (*kainon*) y pertenecía a José (*autou* = «de él»). Según la costumbre de la época, el cadáver se solía enterrar de esa manera,

hasta su descomposición; luego se realizaba un «segundo entierro» en el que se recogían los huesos y se depositaban en un osario.

Desde el siglo IV, la tradición ha asociado el sepulcro de Jesús con un lugar situado actualmente en la basílica del Santo Sepulcro. Véase ELS 619-705; C. Coüasnon, *The Church* (cf. p. 493); K. M. Kenyon, *Jerusalem*, 146-154. Sobre el «Sepulcro de Gordon», denominado «tumba del jardín», véase L.-H. Vincent, «Garden Tomb», 401-431; J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 284-343, especialmente 287-290. Cf. L. E. Cox Evans, «The Holy Sepulchre»: PEQ 100 (1968) 112-136.

v. 54. *Era día de preparativos*

Esta frase puede significar «el día antes del sábado», o «el día antes de la Pascua»; pero, a la luz de la frase siguiente, tiene que referirse al primer significado. Cf. v. 56b. En Mc 15,42 se identifica explícitamente el término *paraskeuē* («día de preparativos») con *prosabbaton* («víspera del sábado»). Pero el problema se plantea, más bien, con respecto a la narración del evangelio según Juan.

Rayaba el sábado

El verbo *epiphōskein* no puede referirse a la «madrugada» del sábado, sino al comienzo del día, o sea, a la puesta del sol. E. Lohse (TDNT 7. 20, nota 159) relaciona esa frase con la aparición de las primeras estrellas, que anuncian el sábado; otros la han relacionado con la aparición del planeta Venus, o con el encendido de las velas del sábado. Véase P. Benoit, *Passion and Resurrection*, 217. Véase también una referencia al comienzo del sábado en CD 10,14-17: «Nadie deberá realizar ningún trabajo el día sexto, desde la hora en la que el globo solar desaparece de su puerta; eso significa el mandato: "Guarda el día del sábado para santificarlo"».

v. 55. *Las mujeres... desde Galilea*

Véase la nota exegética a Lc 23,49.

Fueron detrás

El verbo *katakolouthein* significa literalmente: «seguir hacia abajo», pero no se deberá insistir en ese significado, como si se quisiera decir que se baja a un sepulcro subterráneo. La expresión deberá interpretarse simplemente como «ir detrás de», «seguir a» José y sus ayudantes. Cf. Hch 16,17.

Ver el sepulcro

Mientras que Lucas ha utilizado en el v. 35 el término *mnēma*, procedente de la recensión de Marcos, aquí emplea un término propio, *mnēmeion* (véase el comentario general sobre el v. 55). Este detalle se encuentra en los tres relatos sinópticos, y sirve de preparación para el episodio del sepulcro vacío.

Cómo colocaban el cuerpo

En Mc 15,47, el acento recae sobre el lugar «donde» se deposita el cadáver; en cambio, la redacción de Lucas sibraya el «cómo», es decir, la precariedad del lavado y de la unción correspondiente. De ese modo se prepara ya el v. 56.

v. 56a. *Prepararon aromas y ungüentos*

Después de lo dicho en el v. 54b, no se sabe cómo las mujeres pudieron hacer esos preparativos; quizá eso nos revele la idea que tenía Lucas de las prácticas funerarias de los judíos. Según Mc 16,1, las mujeres van a comprar aromas después del sábado. En las recensiones de Marcos y Mateo no se detallan esos preparativos, de modo que bien podría ser que Lucas hubiera tomado ese elemento de «L». Recuérdese la posterior legislación de la Misná sobre este punto: «Está permitido [en sábado] hacer los preparativos necesarios para el entierro, como lavar y ungir el cadáver...» (*m. Šabb.* 23,5). Ahora bien, ¿estaría eso permitido en Jerusalén, en época anterior al año 70 d.C.?

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 23,50-56a

Benoit, P., *Passion and Resurrection*, 205-230.
Blinzler, J., «Die Grablegung Christi in historischer Sicht», en E. Dhanis (ed.), *Resurrexit*, 56-107.
—, *Der Prozess Jesu*, 3ª ed., 282-308.
Braun, F.-M., «La sépulture de Jésus»: RB 45 (1936) 34-52, 184-200, 346-363.
Broer, I., *Die Urgemeinde und das Grab Jesu: Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament* (SANT 31, Kösel, München 1972) 138-200.
Finegan, J., *Die Überlieferung*, 34-35.
Goulder, M. D., «Mark xvi. 1-8 and Parallels»: NTS 24 (1977-1978) 235-240.
Heeren, A. van der, «In narrationem evangelicam de sepultura Christi», en *Collationes brugenses* 19 (1914) 435-439.

Kenyon, K. M., *Jerusalem: Excavating 3000 Years of History* (Thames and Hudson, London 1967; McGraw-Hill, New York 1967) 146-154.
Mercurio, R., «A Baptismal Motif in the Gospel Narratives of the Burial»: CBQ 21 (1959) 39-54.
Pesch, R., «Der Schluss der vormarkinischen Passionsgeschichte und des Markusevangeliums: Mk 15,42-16,8», en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc: Tradition et rédaction* (BETL 34, Duculot, Gembloux 1974) 365-409.
Schreiber, J., «Die Bestattung Jesu: Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Mk 15,42-47 *par.*»: ZNW 72 (1981) 141-177.
Simons, J., *Jerusalem in the Old Testament: Researches and Theories* (Brill, Leiden 1952) 282-343.
Vincent, L.-H., «Garden-Tomb: Histoire d'un mythe»: RB 34 (1925) 401-431.
Winter, P., «Lucan Sources»: ExpTim 68 (1957) 285.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA SÁBANA SANTA DE TURÍN

Abbott, W., «Shroud, Holy», en *Catholic Encyclopedia Suppl.* II, sect. 7, vol. 18 (1957).
Barbet, P., *A Doctor at Calvary: The Passion of Our Lord Jesus Christ as Described by a Surgeon* (Kenedy, New York 1953).
Baumgarten, P. M., «Das 'Grabtuch Christi' von Turin: Ein Bericht», en *Historisches Jahrburch* 24 (1903) 319-343.
Beecher, P. A., *The Holy Shroud: Reply to the Rev. Herbert Thurston, S.J.* (Gill, Dublin 1928).
Bortin, V., «Science and the Shroud of Turin»: BA 43 (1980) 109-117.
Bulst, W., *The Shroud of Turin* (Bruce, Milwaukee 1957).
Chevalier, U., *Étude critique sur l'origine du saint suaire de Lirey-Chambéry-Turin* (A. Picard, Paris 1900).
—, *Le St Suaire de Lirey-Chambéry-Turin et les défenseurs de son authenticité* (Bibliothéque liturgique 5/ 3, A. Picard, Paris 1902).
Cohn-Sherbok, D., «The Jewish Shroud of Turin?»: ExpTim 92 (1980) 13-16.
Culliton, B. J., «The Mystery of the Shroud of Turin Challenges 20th-Century Science»: Science 201 (1978) 235-239.
Fossati, L., *Breve saggio critico di bibliografia e di informazione sulla sacra sindone: Dal primo congresso nazionale di studi (1939) al secondo congresso internazionale (1978)* (Bottega d'Erasmo, Torino 1978).
Ghiberti, G., «Sepolchro, sepoltura e panni sepolcrali di Gesù: Reconsiderando i dati biblici relativi alla Sindone di Torino»: RivB 27 (1979) 123-158.
Habermas, G. R., «The Shroud of Turin and Its Significance for Biblical Studies»: JETS 24 (1981) 47-54.

Murphy, C., «Shreds of Evidence»: «Harper's Magazine» 263 (noviembre 1981) 42-65.

Pellicori, S., y M. S. Evans, «The Shroud of Turin through the Microscope»: Archaeology 34/1 (1981) 34-43.

Robinson, J. A. T., «Re-investigating the Shroud of Turin»: «Theology» 80 (1977) 193-197.

—, «The Holy Shroud in Scripture»: «Tablet» 232 (London 1978) 817-820.

Sox, H. D., «The Authenticity of the Turin Shroud»: «Clergy Review» 63 (1978) 250-256.

Stevenson, K. (ed.), *Proceedings of the 1977 United States Conference of Research on The Shroud of Turin* (Holy Shroud Guild, Bronx, NY 1977); reeditado en 1979; disponible en E. J. Jumper, The Shroud of Turin Research Project, Inc., 1700, Radcliffe Rd., Dayton, OH 45406.

Thurston, H., «The Holy Shroud and the Veredict of History», en *The Month* 101 (1903) 17-29 (traducido al inglés de la carta del Obispo de Arcis al Papa Clemente VII)

—, «The Holy Shroud as a Scientific Problem», en *The Month* 101 (1903) 162-178.

—, «Shroud, The Holy», en *Catholic Encyclopedia* 13 (1912) 762-763.

Vignon, P., *The Shroud of Christ* (Constable, Westminster [London] 1902).

Walsh, J., *The Shroud* (Random House, New York 1963).

Weaver, K. F., «Science Seeks to Solve...the Mystery of the Shroud»: «National Geographic» 157 (1980 730-752.

Wilcox, R. K., *Shroud* (McMillan, New York 1977).

Wild, R. A., «The Shroud of Turin»: Biblical Archaeology Review 10 (1984) 30-46.

Wilson, I., *The Shroud of Turin: The Burial Cloth of Jesus Christ?* (Doubleday, Garden City, NY 1978).

—, «Tomb to Turin: The Burial Shroud of Christ Jesus?»: Ampleforth Journal 83 (1978) 9-23.

Wood, F. H., «Again the Turin Shroud»: ExpTim 92 (1980-1981) 315-316.

VII. EL RELATO DE LA RESURECCIÓN

¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?
No está aquí, ha resucitado

165. LAS MUJERES Y EL SEPULCRO VACÍO (23,56b-24,12)

23 [56b] El sábado, las mujeres guardaron el descanso de precepto.
24 [1] Pero el primer día de la semana, de madrugada, fueron al se-
pulcro llevando los aromas que habían preparado. Encontraron corri-
da la losa, [3] entraron y no encontraron el cuerpo del Señor Jesús. [4] No
sabían qué pensar de aquello, cuando se les presentaron dos hombres
con vestidos refulgentes. [5] Ellas, despavoridas, miraban al suelo. Pero
ellos les dijeron:
—¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? [6] No está
aquí, ha resucitado. Acordaos de lo que os dijo estando todavía en Ga-
lilea: [7] «El Hijo del hombre tiene que ser entregado en manos de gente
pecadora y ser crucificado, pero al tercer día resucitará».
[8] Entonces recordaron sus palabras, [9] volvieron del sepulcro y
anunciaron todo esto a los Once y a los demás. [10] Eran María Magdale-
na, Juana, y María, madre de Santiago. Y también las demás que ha-
bían ido con ellas decían lo mismo a los apóstoles, [11] pero ellos lo to-
maron por un delirio y se negaban a creerlas.
[12] Pedro, sin embargo, se levantó y fue corriendo al sepulcro. Aso-
mándose vio sólo las vendas por el suelo, y se volvió a casa extrañán-
dose de lo ocurrido.

COMENTARIO GENERAL

La parte séptima, el final del evangelio según Lucas, comprende el relato de la resurrección. En esta parte se completa el *éxodo* («salida», «partida») de Jesús. Una vez «resucitado» (Lc 24,6), Jesús «entra en su gloria» (Lc 24,26) y, finalmente, «se separa» de sus discípulos y «es llevado al cielo» (Lc 24,51).

Verdadero punto culminante del evangelio según Lucas, este final señala al mismo tiempo la transición a la segunda parte de la obra lucana,

el libro de los Hechos de los Apóstoles. La centralidad de Jerusalén es evidente, como la ciudad en la que se cumple el destino de Jesús y desde donde «entra en su gloria». Por otro lado, esta sección constituye el punto de enfoque de toda la perspectiva geográfica de Lucas, porque es el lugar de donde partirá la palabra sobre el significado de ese personaje «en cuyo nombre se predicará a todos los pueblos el arrepentimiento y el perdón de los pecados, comenzando por Jerusalén» (Lc 24,47; cf. Hch 1,8). Es más, el relato de la resurrección, según Lucas, es la historia de un solo día; de hecho, todo lo que se cuenta sucede ese «primer día de la semana», en el que tienen lugar la resurrección, las apariciones e incluso la ascensión de Jesús (v. 1; cf. vv. 13.33.36.44.50-51).

Esta última parte del evangelio según Lucas coincide con las otras tres narraciones evangélicas en que da comienzo con el episodio de las mujeres que van a visitar el sepulcro y lo encuentran vacío (Lc 23,56b-24,12; cf. Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Jn 20,1-13). Pero a partir de ahí, cada evangelista sigue su propio rumbo. Esta situación exige que, antes de abordar el análisis de este primer episodio, se ofrezcan unas observaciones genéricas sobre el relato de la resurrección, en general, sobre el hecho mismo de la resurrección y, en particular, sobre el relato específico de Lucas.

I. El relato de la resurrección

Igual que los relatos de la infancia y de la pasión, el relato de la resurrección es una categoría del género literario «evangelio». No siempre se ha estudiado independientemente del relato de la pasión (por ejemplo, W. Bussmann, *Synoptische Studien* [3 vols.; Halle an der S. 1925-1931] 3. 180-192, y V. Taylor, *Passion Narrative*, 103-115, 130-132, lo tratan como un apéndice del relato de la pasión), pero, ante la diversidad de elementos tradicionales que aparecen en él, merece un estudio específico. Por otro lado, cabe preguntarse si esta parte de la tradición evangélica es tan primitiva o tan antigua como el relato mismo de la pasión. Algunos fragmentos del kerigma primitivo anterior a Pablo («originario de Jerusalén», según H. Conzelmann, RGG 1. 699) que afloran en los escritos del Nuevo Testamento no sólo mencionan la resurrección de Jesús (cf., por ejemplo, 1 Tes 1,10; 1 Cor 15,4; Rom 4,24-25; 10,8-9), sino también las apariciones de Cristo resucitado (cf. 1 Cor 15,5-7), de modo que el contenido básico del relato de la resurrección tuvo que haber for-

mado parte integrante de la primitiva proclamación cristiana («Cristo murió, [...] fue sepultado, [...] resucitó, [...] y se apareció [...]»), y por tanto posee un carácter tan primitivo como el contenido básico del relato de la pasión. Habrá que subrayar este aspecto, aunque esté bien clara la posibilidad de que la formulación de cada uno de los relatos de la resurrección procede de un estadio posterior de la tradición primitiva.

Por otra parte, también hay una tradición anterior a Pablo que hace referencia a la exaltación de Jesús a la condición celestial a consecuencia de su muerte en la cruz, pero que no menciona en absoluto la resurrección (cf. Flp 2,8-11). Compárese también esa realidad con la expresión «ser elevado» que con tanta frecuencia aparece en la tradición de Juan, donde no se sabe si se refiere a ser elevado en la cruz, o a la gloria del cielo, o a ambas situaciones (cf. Jn 3,14; 8,28; 12,32.34; véase R. E. Brown, *John, I-XII*, 145-146). Algo semejante sucede en Heb 9,12.24-26, cuando del sacrificio de la cruz se pasa al santuario celestial. No es que esos pasajes nieguen la resurrección ni, mucho menos, que la contradigan; lo más probable es que reflejen un modo primitivo de hablar de la exaltación de Cristo, sin referencia expresa al hecho de la resurrección.

En ninguno de los cuatro evangelios se intenta narrar el hecho mismo de la resurrección, como lo hace el *Evangelio de Pedro* (EvPe 35-42), o incluso el propio Lucas con la ascensión (Hch 1,9-11). Sin embargo, tanto en los evangelios sinópticos como en el evangelio según Juan se cuenta con todo detalle el descubrimiento del sepulcro vacío, que en la tradición sinóptica incluye la «proclamación del mensaje de Pascua» (*praeconium paschale*). No se puede saber cómo surgió esa tradición sobre el sepulcro vacío. Algunas adiciones a ese respecto en el evangelio según Mateo, que afectan no sólo al final del relato de la pasión (la colocación de guardias para vigilar el sepulcro [Mt 27,62-66]), sino también al de la propia resurrección (el miedo de los guardias [Mt 28,4] y su soborno por los sumos sacerdotes y los ancianos [Mt 28,11-15]), son claramente de origen tardío, de carácter apologético, y diseñados para dar respuesta a la acusación de que el sepulcro estaba vacío porque los discípulos habían ido de noche a robar el cadáver de Jesús. Ese desarrollo, intrínseco al proceso de formación de la tradición evangélica, no se puede aducir para etiquetar como «apologética» la base de la tradición sobre el sepulcro vacío y el *praeconium paschale*, tan estrechamente relacionado con dicha tradición. Por otra parte, se ha replicado que el sepulcro vacío no formaba parte de la proclamación primitiva (de hecho, se pasa por alto en 1 Cor 15,3-5). No

obstante, los paralelismos internos de este fragmento de predicación primitiva despierta nuestro interés por su formulación esquemática. El uso cuádruple de la conjunción *hoti* para introducir los diferentes verbos: «*que* Cristo murió... *que* fue sepultado... *que* resucitó... *que* se apareció a Cefas...» acentúa el paralelismo de la fórmula tradicional. Incluso si se acepta la opinión de J. Murphy-O'Connor («Tradition and Redaction in 1 Cor 15,3-7»: CBQ 43 [1981] 582-589), de que las tres últimas fórmulas con *kai hoti* fueron añadidas por Pablo para hacer más incisiva la formulación, el paralelismo permanece intacto. Precisamente en aras de ese paralelismo se habría sacrificado la mención del sepulcro vacío. Nótese también el paralelismo con la formulación de Hch 13,28-31 (muerte, sepultura, resurrección, apariciones). Es evidente que el carácter de fórmula que se daba a la proclamación era más importante que la inclusión exhaustiva de todos los detalles. Y aun cuando la formulación del relato sobre el sepulcro vacío fuera posterior a la tradición kerigmática, ¿podría una formulación posterior anular la realidad de los hechos? (Para ulteriores reflexiones, véase R. H. Stein, «Was the Tomb Really Empty?»: JETS 20 [1977] 23-29). Sin embargo, aparte del episodio del sepulcro vacío (y su *praeconium paschale*, en la tradición sinóptica), las divergencias en los relatos de la resurrección no dejan de resultar llamativas. Tanto más cuanto que contrastan con su coincidencia fundamental en los relatos de la pasión. Esa coincidencia ya se explicó, como nacida de la necesidad de una narración continua sobre cómo y por qué la vida de Jesús acabó como acabó (la famosa *Schuldfrage* [«cuestión de culpabilidad»]). Sin embargo no surgió —probablemente, porque no parecía tan crucial— la necesidad de un relato continuo de las apariciones de Jesús resucitado. Según V. Taylor (FGT 59-60):

> aquí, la necesidad inmediata consistía en tener seguridad sobre un hecho nuevo y sorprendente. ¿Era cierto que Jesús había resucitado y se había aparecido a los suyos? Para satisfacer esa necesidad acuciante bastaban unas cuantas historias concretas; no se exigía un relato continuo como desearía el hombre moderno. Lo primero y más esencial, tanto para el predicador como para sus oyentes, era el testimonio sobre el hecho de las apariciones. Así se puede entender que en diversos centros del cristianismo de Palestina y de Siria surgieran y se propagaran diferentes ciclos de historias, sin que existiera un relato continuo que presentara la sucesión de acontecimientos desde la sepultura hasta la separación definitiva de Jesús de sus discípulos.

Eso explica también por qué las apariciones de Jesús resucitado no se pueden presentar en columnas paralelas en forma de gráfico intuitivo (A este respecto, existe una cierta semejanza entre estas escenas aisladas y las diferentes escenas de los relatos de la infancia de Jesús en los evangelios según Lucas y Mateo, naturalmente con razones diversas para explicar el paralelismo).

Las diferencias que existen en esta parte de la tradición evangélica se percibirán con claridad si se tienen en cuenta las seis formas (o seis relatos de la resurrección) que se pueden apreciar:

1) Mc 16,1-8. En los códices griegos más importantes (א, B, 304) y algunas versiones antiguas, este pasaje constituye el final del evangelio según Marcos. En los vv. 1-8 se cuenta el descubrimiento de que el sepulcro está vacío. El hecho tiene lugar al amanecer del primer día de la semana, cuando unas mujeres (María Magdalena; María, madre de Santiago; y Salomé) van al sepulcro para ungir con aromas el cadáver de Jesús. Un joven, sentado a la puerta del sepulcro, les comunica el «mensaje pascual» (*praeconium paschale*) y les encarga que vayan a decir a los discípulos y a Pedro que Jesús se adelanta para encontrarse con ellos en Galilea, donde lo verán en persona. Las mujeres, asustadas, huyen del lugar y no dicen nada a nadie «por el temblor y el desconcierto que les había invadido». (No se describe la resurrección, ni hay apariciones de Jesús resucitado).

2) Mt 28,1-20. El pasaje constituye también la conclusión del evangelio según Mateo. En los vv. 1-8 se cuenta que, al amanecer del primer día de la semana, unas mujeres (María Magdalena y la otra María) van al sepulcro y descubren que está vacío. Un ángel del Señor, que había bajado del cielo para correr la losa, les comunica el «mensaje pascual» y les encarga que vayan a decir a los discípulos que Jesús «ha resucitado y va delante de ellos a Galilea». Con miedo, pero con mucha alegría, corren a dar la noticia a los discípulos; pero en el v. 9, el propio Jesús les sale al encuentro y les repite el encargo del ángel. En los vv. 11-15, a modo de paréntesis, se cuenta el soborno de los guardias por las autoridades judías; y en los vv. 16-20, Jesús resucitado se aparece a los Once en Galilea y les encarga que hagan discípulos de todas las naciones, que los bauticen y les eseñen a guardar todo lo que él les ha mandado. (Tampoco aquí se describe la resurrección; las apariciones tienen lugar en Jerusalén y en Galilea; y Jesús no se separa de los suyos, es decir, no hay relato de su ascensión al cielo).

3) Lc 23,56b-24,53. Conclusión del evangelio según Lucas, en cinco episodios: a) El primer día de la semana, de madrugada, unas mujeres (María Magdalena; María, madre de Santiago; Juana; y otras) descubren que el sepulcro está vacío (Lc 23,56b-24,12). Dos hombres con vestidos refulgentes se les presentan, les comunican el «mensaje pascual», y les encargan que recuerden lo que Jesús les había dicho cuando todavía estaba en Galilea. Las mujeres se marchan y anuncian todo eso a los Once, que lo toman por un delirio y se niegan a creerles. Sólo Pedro sale a comprobarlo por sí mismo (y a juzgar por lo que se dice en el v. 34, Jesús se le aparece). b) Cristo resucitado se aparece a dos discípulos *que van camino de Emaús*, y *éstos vuelven inmediatamente* a *Jerusalén* para contar a sus compañeros la experiencia que acaban de vivir (vv. 13-35). c) Cristo se aparece a los Once y a todos los demás en Jerusalén (vv. 36-43). d) A éstos Jesús les da el encargo de «ser testigos de todo esto» y proclamarlo en su nombre (vv. 44-49). e) Jesús saca a los suyos hacia Betania, donde se separa de ellos y es elevado al cielo al atardecer del domingo de Pascua (vv. 50-53). (Tampoco se describe la resurrección; las apariciones tienen lugar en Jerusalén y en sus cercanías; y Jesús se separa de los suyos por su ascensión al cielo).

4) Jn 20,1-29. Conclusión auténtica del evangelio según Juan. En los vv. 1-10 se cuenta pormenorizadamente el descubrimiento que hace María Magdalena de que el sepulcro está vacío; María se lo comunica a Simón Pedro y al discípulo predilecto de Jesús. Jesús resucitado se aparece a María y le habla de su ascensión al Padre (vv. 11-18). Aparición del Resucitado a todos los discípulos, al anochecer del domingo de Pascua, en ausencia de Tomás (vv. 19-23). Al cabo de una semana, nueva aparición de Jesús a sus discípulos, con Tomás presente (vv. 24-29). (Tampoco aquí se describe la resurrección; tres apariciones de Jesús resucitado, todas en Jerusalén; no se menciona su futura separación).

5) Jn 21,-23. Apéndice al evangelio según Juan (¿añadido por un redactor?). Cristo resucitado se aparece a siete discípulos que han ido a pescar al lago de Tiberíades (vv. 1-14). A continuación, Jesús encarga a Simón Pedro que apaciente sus ovejas, y establece un contraste entre la función de Pedro y la del discípulo predilecto (vv. 15-23). (No se hace referencia a la resurrección o al sepulcro vacío; se trata de una aparición tardía de Jesús en Galilea.)

6) Mc 16,9-20. Apéndice al evangelio según Marcos, añadido al final originario (Mc 16,1-8), o a otra versión del segundo evangelio, cuyo final se ha perdido. Sólo aparece en algunos códices de la recensión evangélica de Marcos (A, C, D, L, W, Γ, Δ, Θ, Ψ, $f^{1\,13}$, y la tradición textual «koine») con formulación ampliada del v. 8 (L, Ψ, 099, 0112) o con el denominado «Logion Freeriano» añadido al v. 14 (W). En cuanto a los vv. 9-20, se puede afirmar que no son del evangelista Marcos (aunque el catolicismo romano los consideran como «canónicos»). Estos versículos pretenden recuperar la falta de apariciones de Jesús resucitado en el texto auténtico de Mc 16,1-8, con tres apariciones en el área de Jerusalén el primer día de la semana: a María Magdalena (vv. 9-11); a dos discípulos que iban a un cortijo, y que regresan para contárselo a los demás, aunque éstos no les dan crédito (vv. 12-13); y a los Once, a los que Jesús echa en cara su falta de fe, pero termina encargándoles que prediquen la Buena Noticia a toda la humanidad (vv. 14-18). Finalmente, una vez que Jesús ha terminado de hablar, «es elevado al cielo y está sentado a la derecha de Dios». Los discípulos, por su parte, salen a pregonar el mensaje de Jesús (vv. 19-20). (No se hace referencia a la resurrección o al sepulcro vacío; tres apariciones en el entorno de Jerusalén; y ascensión al cielo en la noche siguiente al primer día de la semana).

Para más detalles, véase la presentación gráfica de las diferentes narraciones evangélicas de las apariciones de Jesús después de la resurrección, en R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 968.

Prescindiendo del sepulcro vacío (y del *praeconium paschale*, en los evangelios sinópticos), los únicos paralelismos que se pueden detectar son los siguientes: a) aparición de Jesús a dos discípulos que van camino de Emaús (Lc 24,13-25; apéndice a Mc [vv. 12-13]); y b) ascensión de Jesús (Lc 24,50-51; apéndice a Mc [v. 19). Se puede decir con seguridad que, aunque de origen independiente, ambos textos reflejan un desarrollo posterior de los relatos primitivos sobre la resurrección de Jesús.

Por otro lado, el *praeconium paschale*, es decir, la «proclamación pascual» en los evangelios sinópticos, presenta tres formas diferentes, aunque el contenido es idéntico en todas ellas:

a) Mc 16,6: *Mē ekthambeisthe. Iēsoun zēteite ton Nazarēnon ton estaurōmenon. ēgerthē. ouk estin hōde.* («No os espantéis. Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado. Ha resucitado; no está aquí»).

b) Mt 28,5: *Mē phobeisthe hymeis, oida gar hoti Iēsoun ton estaurōmenon zēteite. ouk estin hōde, ēgerthē gar kathōs eipen.* («Vosotras no temáis. Ya sé que buscáis a Jesús el crucificado; no está aquí, pues ha resucitado, como había dicho»).

c) Lc 24,5-6: *Tí zēteite ton zōnta meta tōn nekrōn; ouk estin hōde, alla ēgerthē.* («¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? No está aquí, [porque] ha resucitado»).

II. El hecho de la resurrección

Antes de entrar en una análisis detallado del relato de la resurrección de Jesús, según Lucas, habrá que añadir algunas consideraciones sobre el modo en que el Nuevo Testamento habla del hecho de la resurrección de Jesús. Ya se ha abordado superficialmente ese tema en I, 325-326; pero ahora es necesario añadir nuevos detalles.

En Hch 1,22, el episodio en el que Matías es elegido para sustituir a Judas en el colegio de los Doce, uno de los criterios para pertenecer al grupo es que el candidato sea «testigo de la resurrección». Sin embargo, como se acaba de ver, ni Lucas ni cualquiera otro de los demás evangelistas presenta a nadie que haya presenciado el hecho de la resurrección, es decir, haya percibido visiblemente la acción por la que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. No hay nadie que lo haya visto; y eso no está implicado ni siquiera en Mt 28,2b, donde el ángel del Señor desciende del cielo y corre la losa que sellaba el sepulcro, un detalle exclusivo del evangelio según Mateo. En el libro de los Hechos de los Apóstoles, lo que Lucas quiere decir está bien claro: alguien deberá ocupar el puesto de Judas, de modo que el grupo de los Doce quede reconstituido, pero tiene que ser uno que haya sido «testigo» de Cristo resucitado. No obstante, el tema se enuncia de manera bastante abstracta, porque se trata de establecer los criterios para ser incorporado al grupo. Véase también Hch 4,33: *to martyrion... tēs anataseōs tou kyriou Iēsou* («[los apóstoles daban] testimonio sobre la resurrección del Señor Jesús»).

Pero lo que no cuentan los escritores del Nuevo Testamento sobre el hecho de la resurrección, lo suplen los evangelios apócrifos. Véase, por ejemplo, EvPe 35-42:

> 35 Pues bien, durante la noche precedente a la aurora del día del Señor, mientras los soldados estaban de guardia, de dos en dos en

cada turno, resonó en el cielo una voz potente. [36] Y vieron que se abría el cielo y dos hombres envueltos en un gran resplandor bajaban y se acercaban al sepulcro. [37] Entonces, la piedra colocada a la entrada del sepulcro empezó a rodar por sí misma y dejó un hueco a uno de los lados, de modo que el sepulcro quedó abierto y los dos jóvenes pudieron penetrar en su interior. [38] Cuando los soldados vieron lo que estaba ocurriendo, despertaron al centurión y a los ancianos (porque también éstos se habían sumado a los oficiales de guardia). [39] Y mientras los soldados referían lo que acababan de presenciar, vieron salir del sepulcro a tres hombres, dos de ellos sosteniendo a un tercero, y una cruz que los seguía. [40] Y vieron que las cabezas de los dos que habían entrado antes tocaban el cielo, y la del que iba apoyado en ellos rebasaba el límite de los cielos. [41] Entonces oyeron una voz que gritaba desde el cielo: «¿Has proclamado ya [tu mensaje] a los que duermen?» [42] Y de la cruz salió la respuesta: «¡Sí!». (Hennecke-Schneemelcher, *NTApocrypha* 1. 185-186).

Esta descripción del hecho de la resurrección representa un esfuerzo por responder a posteriores interrogantes sobre el modo en que se produjo, a pesar de lo que piensa H. Koester («Apocryphal and Canonical Gospels»: HTR 73 [1980] 105-130). Se trata, indudablemente, de un desarrollo ulterior de los detalles que el evangelio según Mateo añade al relato del sepulcro vacío, aunque tiene el mismo carácter genérico.

Hay que reconocer, con todo, que la obra de Lucas introduce un intervalo entre la resurrección de Jesús (al amanecer del domingo de Pascua) y su ascensión al cielo («cuarenta días» más tarde, según Hch 1,3; pero cf. Hch 13,31, donde se dice simplemente «durante muchos días» [*hēmeras pleious*]). Pero también es verdad que nunca se presenta a Jesús resucitado como si fuera un habitante normal de nuestra tierra, que aparece y desaparece como si estuviera escondido detrás de un tapiz. Según la redacción de Lucas, Jesús camina con los discípulos que se dirigen a Emaús (Lc 24,15), pero inmediatamente añade que, en el momento en que es reconocido, desaparece de su vista. Desde luego, Lucas se esfuerza de modo explícito por disipar la idea de que Jesús resucitado era una especie de fantasma, e insiste en la realidad física de su persona, hasta el punto de que lo presenta comiendo un trozo de pescado delante de sus discípulos (Lc 24,36-43), y además, subraya la idea de que su cuerpo no conoció la corrupción (cf. Hch 2,27; 13,35.37).

Por otra parte, ningún autor del Nuevo Testamento presenta la resurrección de Jesús como si se tratara de un retorno al antiguo modo de

existencia natural terrestre (por ejemplo, como el hijo de la viuda de Naín [Lc 7,15], la hija de Jairo [Lc 8,54-55], o incluso Lázaro [Jn 11,43-44; 12,1-2]). Lucas insiste especialmente en el hecho de que Jesús resucitado, que camina con los discípulos hacia la aldea de Emaús, ya ha entrado en «su gloria» (cf. Lc 24,26: «¿No tenía el Mesías que padecer todo eso para entrar en su gloria?»). Y eso lo dice el que, al ser reconocido por sus discípulos en Emaús, desaparece de su vista. Y bien, ¿adónde podrá ir? Naturalmente, «a su gloria». En otras palabras, cuando Jesús se aparece a sus discípulos, es siempre desde «su gloria», o sea, desde la presencia del Padre; y eso ocurre no sólo en el intervalo entre resurrección y ascensión, sino aun en esa misma «aparición» en la que tiene lugar su «ascensión», y que no es otra cosa que la irrupción de una gloria con la que él se despide (visiblemente) del grupo de sus más íntimos seguidores congregados en torno a él.

El kerigma primitivo, que afirmaba la resurrección de Jesús de entre los muertos, se formuló en Palestina, es decir, en una cultura que difícilmente habría podido concebir esa realidad si no es como resurrección «corpórea». Por tanto, surgió en un contexto que todavía no estaba plenamente dominado por la filosofía griega con su dicotomía de alma y cuerpo, o por la doctrina de la inmortalidad del alma (recuérdese lo dicho sobre *sōma* en la nota exegética a Lc 22,19.) Esta idea aparece también en el libro de la Sabiduría (Sab 3,4; 4,1; etc.), aunque es originaria del judaísmo alejandrino. La célula generativa del kerigma incluía el hecho de la «resurrección» (cf. Dn 12,2; véase también Hch 23,6-8, donde Pablo desarrolla esa creencia). Pero incluso ahí habrá que contar con la distinción entre cuerpo terrestre y cuerpo resucitado, como se expresa en algunas indicaciones del propio Nuevo Testamento a propósito de Cristo resucitado. En Lc 24,16 se presenta a los discípulos de Emaús como incapaces, en un principio, de reconocer a Jesús. Pues bien, si se relaciona este pasaje del evangelio según Lucas con Mc 16,12: «Se apareció... con aspecto diferente», se podrá entender por qué no lo reconocieron. Por eso mismo, María Magdalena no llega a reconocer a Jesús de buenas a primeras (Jn 20,14-16). Y eso se explica por la reflexión de Pablo en 1 Cor 15,42-44 sobre la diferencia entre «cuerpo físico» (*sōma psychikon*), que se siembra como corruptible, miserable y débil, y «cuerpo espiritual» (*sōma pneumatikon*), que resucita incorruptible, glorioso y fuerte. Es más, cuando el mismo Pablo reflexiona sobre el cuerpo resucitado, se deja llevar de una contradicción al identificar el «cuerpo» con lo que no es cuerpo,

es decir, con el «espíritu». Y aunque Pablo ignora, tanto como cualquiera, lo que realmente constituye el cuerpo resucitado, se esfuerza (quizá no con mucho éxito) por mantener su realidad. Como escribe H. Conzelmann (RGG 1. 699), «establecer una diferenciación con criterios de cuerpo y alma es totalmente ajeno» a la reflexión del Nuevo Testamento sobre ese tema.

Es difícil que el primitivo kerigma cristiano, que se formula de manera dramática en el primer episodio de cada uno de los cuatro relatos canónicos de la resurrección, se contentara simplemente con la afirmación de que Jesús estaba vivo —el relato de Lucas lo dice explícitamente: «el que está vivo» (v. 5), aunque añade: «no está aquí; ha resucitado»— o que había cobrado vida en la mente de sus discípulos y seguidores; más bien, incluía la afirmación de que «había resucitado» a una vida gloriosa junto al Padre, «en forma corpórea» (sin entrar en más explicaciones). Para más detalles, véase W. L. Craig, «The Bodily Resurrection of Jesus», en *Gospel Perspectives*; ed. por R. T. France y D. Wenham, 1. 47-74.

En la época moderna se cuestiona la «resurrección» de Jesús por la dificultad de compaginarla con la dicotomía cuerpo-alma heredada de la filosofía griega e inherente al pensamiento occidental, por dificultades filosóficas derivadas de objeciones científicas, o por el modo tan sofisticado con que los epígonos de la Ilustración conciben la existencia humana. Pero habrá que tener en cuenta una vez más que los autores del Nuevo Testamento, que formularon sus respectivos relatos de la resurrección sobre las directrices del kerigma primitivo, difícilmente pretendían superar ese raciocinio. En tiempos de Pablo, según testimonio de su primera carta a los Corintios, era corriente negar el hecho de la «resurrección»; pero ni siquiera él trató de superar los problemas que se planteaban. Por otra parte, es anacrónico esperar que los teólogos solucionen esas dificultades a la luz de textos del siglo I d.C. En realidad, también Lucas se enfrenta con las dudas sobre la resurrección, pero de una manera menos filosófica que Pablo (cf. Lc 24,41-43; Hch 1,3a; 10,41).

III. El relato lucano de la resurrección

Los episodios que componen el relato lucano de la resurrección de Jesús se han reseñado ya en las pp. 543-546. Aquí, lo único que hay que observar es que en ellos no se incluye ninguna aparición de Jesús

en Galilea. La única referencia a esa región se encuentra en el v. 6, donde los dos hombres con vestidos refulgentes comunican a las mujeres, no que Jesús se les adelanta para ir a Galilea, como en Mc 16,7, sino que deben recordar lo que el Maestro les había dicho estando todavía en aquella región. Es decir, se mantiene la mención de Galilea, pero con una función diferente. En el evangelio según Lucas, Jesús, después de haber abandonado Galilea para viajar a Jerusalén, no regresa otra vez allá, porque lo que domina es la perspectiva geográfica. El punto focal del resto del capítulo será Jerusalén, y desempeñará una función decisiva al comienzo del libro de los Hechos de los Apótoles (sobre todo, en el versículo programático Hch 1,8). No cabe duda que Lucas estaba al corriente de que también en otros lugares había habido apariciones de Jesús resucitado, pero decidió suprimirlas a expensas de la visión globalizante de su perspectiva literaria.

El relato lucano de la resurrección de Jesús se cierra con la observación de que «los discípulos pasaban el día en el templo bendiciendo a Dios» (Lc 24,53), de modo que su narración evangélica termina en el mismo lugar en que empezó. De hecho, el primer episodio del evangelio según Lucas gira en torno al servicio litúrgico de Zacarías en el templo de Jerusalén (Lc 1.5-24), durante el cual se le anuncia el futuro nacimiento de su hijo Juan el Bautista.

También se puede observar en este capítulo que el relato lucano de la resurrección de Jesús está marcado por el tema del cumplimiento de las profecías veterotestamentarias y de las esperanzas del judaísmo. Véanse, en particular, los vv. 19b-21.25-27.44-46. La prueba tomada de la profecía servirá para subrayar la continuidad entre cristianismo y judaísmo, porque es así como la reconstitución del viejo Israel se va a realizar.

Finalmente, habrá que prestar atención al contraste que atraviesa todo el capítulo: el *praeconium paschale*, es decir, las pruebas de la resurrección de Jesús, se enfrenta con la incredulidad humana y su falta de inteligencia. Es verdad que antes, en el relato de la pasión, Lucas ha suprimido la deserción de los discípulos; pero no ha creído oportuno omitir ahora su cerrazón mental frente el hecho de la resurrección.

Comentario a Lc 23,56b-24,12.

En el primer episodio del relato de la resurrección de Jesús, donde se cuenta la visita de las mujeres al sepulcro, la redacción de Lucas sigue el orden de la recensión de Marcos (Mc 16,1-8), pero en los vv. 1-9 reto-

ca los datos de su fuente. Es posible que Lc 23,56b (descanso sabático de las mujeres) proceda de «L», igual que Lc 24,12. Pero la redacción de Lucas introduce este último versículo en lo que F. Neirynck («The Uncorrected Historic Present in Lk. xxiv. 12», 549), siguiendo a J. Muddiman, denomina «unidad parentética» compuesta por el propio Lucas, que se inspira en Mc 16,1a y en alguna tradición más antigua. En la recensión de Marcos (Mc 16,7) se establece una separación entre «Pedro» y «los discípulos», mientras que la redacción de Lucas (Lc 24,34: «se ha aparecido a Simón» [cf. 1 Cor 15,5]) demuestra que el evangelista estaba al corriente de una antigua tradición que hablaba de la visita al sepulcro no sólo de las mujeres, sino también de Pedro (y quizá de algún otro [u otros] discípulo[s]); cf. Lc 24,24: *tines* («algunos [de los nuestros fueron también al sepulcro]»). Esta unidad termina en el v. 12, que muestra gran afinidad con Jn 20, 3.4.5.6.10, y procede de una fuente común a Lucas y a Juan.

Ésa parece ser la opinión de la mayoría de los modernos intérpretes de este pasaje; por ejemplo, y con ciertas variaciones, R. Bultmann, HST 287; J. Finegan, *Überlieferung*, 86-87; P. Schubert, «The Structure», 167; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 32-35; G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, 490-492; R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses*, 1 (especialmente, nota 1). Con todo, un reducido grupo de comentaristas se inclina a pensar que Lucas utiliza aquí un relato autónomo derivado de una fuente distinta de «Mc», pero semejante a Mc 16,1-8, en el que se han insertado algunos detalles de la propia recensión de Marcos. Así piensan, con las lógicas variantes, V. Taylor, *Passion Narrative*, 103-109; W. Grundmann, *Evangelium nach Lukas*, 439; I. H. Marshall, *Luke*, 882-883. Sin embargo, a pesar de la teoría de M. D. Goulder, («Mark xvi. 1-8 and Parallels»: NTS 24 [1977-1978] 235-240), Lucas no hizo uso de la recensión de Mateo.

En el relato de Lucas, las principales diferencias son: el descanso sabático de las mujeres (que se presupone en «Mc», aunque no se menciona); la despreocupación por quién les correría la losa; el dato explícito de que las mujeres no encontraron el cadáver de Jesús; la mención de «dos hombres», en lugar de «un joven»; la reformulación del mensaje dirigido a las mujeres; la mención posterior de sus respectivos nombres; y la verificación por parte de Pedro de que el sepulcro estaba vacío.

Los retoques que se pueden detectar en la redacción de Lucas son los siguientes: 1) precisión temporal: «de madrugada» (Lc 24,1; cf. Lc 24,22;

21,38; Hch 5,21); 2) mención de los *arōmata* que «habían preparado» (Lc 24,1b; cf. Lc 23,56a); 3) constatación de que «no encontraron el cuerpo del Señor Jesús» (Lc 24,3; véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 82, y nota 10); 4) construcción *kai egeneto* (Lc 24,4; véase I, 199-200 [con *kai idou*, I, 203-204]); 5) genitivo absoluto con una forma de *genomenos* (Lc 24,5; véase J. Jeremias, *ibíd.*, 311); 6) construcción *eipen/elegon pros* con acusativo (Lc 24,5.10; véase I, 196); 7) referencia a las palabras de Jesús en Galilea (Lc 24,6-8; cf. Lc 9,22.44); 8) hipérbole retórica «todo» (Lc 24,9 [dos veces: *panta, pasin*]); 9) mención de «los Once» (cf. Lc 24,33; Hch 1,26; 2,14 [por lo demás, sólo en Mt 28,16]); 10) acción de Pedro: «se levantó» (*anastas* [literalmente, «habiéndose levantado»], Lc 24,12; [véase I, 194]); 11) fórmula *thaumazōn* con acusativo («extrañándose de lo ocurrido»; Lc 24,12; véase I, 189); 12) «lo ocurrido» (*to gegonos*; Lc 24,12; cf. Lc 8,34.35.36; Hch 4,21; 5,7; 13,12). Para más detalles, véase cuadro comparativo en R. E. Brown, *John XIII-XXI*, 974).

En este episodio, el v. 12 plantea un problema particular. Por estar ausente en el códice D y en algunos manuscritos de la versión Vetus Latina (sobre los detalles, véase F. Neirynck, «Lc. xxiv 12»), Westcott y Hort lo consideraron como «no-interpolación occidental» (véanse I, 217-220), y eso influyó en gran número de investigadores hasta hace pocos años (véase, por ejemplo, la traducción de la NEB; J. M. Creed, *The Gospel*, 294; R. E. Brown, *John XIII-XXI*, 969, 1000 [«añadido al texto de Lucas por un redactor»]). Por otro lado, sus semejanzas verbales con Jn 20 complican el problema aún más. Por ejemplo, se dice *ho Petros* («Pedro») mientras que en el v. 34 se habla de «Simón» (cf. Jn 20,3); *to mnēmeion* («el sepulcro»; cf. Jn 20,3); «fue corriendo» (cf. Jn 20,4); *parakypsas blepei* («asomándose ve», en presente histórico; cf. Jn 20,5); *ta othonia* («las vendas»), mientras que en Lc 23,53 se ha utilizado el término *sindōn* («sábana»; cf. Jn 20,5); *apēlthen pros* («se volvió a [su casa]»; cf. Jn 20,10). Véase K. P. G. Curtis, «Linguistic Support». Todas estas expresiones del v. 12 se han denominado «juanismos», o sea, reminiscencias del evangelio según Juan. Pero, en realidad, lo único que muestran es la dependencia de una fuente común a Lucas y a Juan, como recientemente han reconocido muchos intérpretes. Por tanto, el v. 12, igual que los vv. 3b.6a, deberá considerarse como parte original del evangelio según Lucas. Es decir, Lucas combina sus retoques personales sobre Mc 16,1-8 con fragmentos de una tradición acerca de otras personas que, además de las mujeres, se acercaron a visitar el sepulcro de Jesús.

Desde el punto de vista de la historia de las formas, habrá que considerar este episodio como otra «narración sobre Jesús», aunque éste sólo aparezca aquí indirectamente, por implicación. Se trata de un elemento más de la tradición narrativa del Evangelio. Con su reconocida agudeza, R. Bultmann (HST 284-285) percibió que en el texto original, Mc 16,1-8 no era la continuación más coherente de Mc 15, porque las mujeres ya mencionadas en Mc 15,40.47, no deberían serlo otra vez al comienzo de un nuevo episodio. Por otra parte, la intención de ungir el cadáver de Jesús no concuerda exactamente con Mc 15,46, donde no se da ninguna indicación de que los presentes consideraran el procedimiento de la sepultura como «incompleto o provisional». Lucas, por su parte, en su trabajo de redacción sobre «Mc», elimina esa inconsecuencia al mencionar la identidad de las mujeres hacia el final del episodio (Lc 24,10), donde combina el texto de Mc 16,1 con la referencia que él mismo había hecho a esas mujeres en un pasaje anterior de su redacción evangélica (Lc 8,2).

Sin duda, el núcleo fundamental de la escena es el *praeconium paschale* en el v. 6a: «No está aquí, ha resucitado». Al comienzo del episodio, la redacción de Lucas presenta a las mujeres galileas que, después de haber «preparado aromas y ungüentos, guardan el preceptivo descanso del sábado» (cf. Lc 23,56a). Por consiguiente, la proclamación del mensaje pascual se dirige, ante todo, a unas mujeres piadosas que habían seguido a Jesús. Con su preocupación por los detalles, el primer día de la semana se acercan de madrugada al sepulcro para prestar al cadáver de Jesús los debidos cuidados que José de Arimatea no había tenido tiempo de proporcionarle el viernes al darle sepultura (cf. Lc 23,55d: «para ver *cómo* colocaban el cuerpo»). Llegan al sepulcro, pero en seguida se dan cuenta de que el cadáver ha desaparecido. Entonces se les presentan dos hombres con vestidos refulgentes que les dan la gran noticia: «No está aquí, ha resucitado. Acordaos de lo que os dijo estando todavía en Galilea». Sólo en el relato de Lucas se hace referencia a las predicciones de Jesús sobre su muerte y su resurrección. Las mujeres recuerdan las palabras del Maestro y corren a anunciárselo a los Once y a los demás; pero ellos se niegan a darles crédito.

El testimonio sobre la resurrección, que será un tema central en el resto del capítulo y en el libro de los Hechos de los Apóstoles, se proclama por primera vez a unas mujeres de Galilea. Pero el testimonio de estas mujeres no produce fe, no da «seguridad» (*asphaleia*). El relato de Lucas se centra precisamente en los «apóstoles» como los que no dan crédito al anuncio. Su fe dependerá de su propia experiencia personal (cf. Hch 1,22). Pedro es

el único que reacciona, aunque sólo por curiosidad; se marcha a comprobarlo por sí mismo, y vuelve a casa «extrañándose de lo ocurrido» (v. 12), pero sin una fe auténtica. Eso será producto de una aparición personal de Jesús resucitado, de la que sólo nos enteramos más adelante, en el v. 34. El episodio se resume perfectamente en Lc 24,22-24 (¿por el propio evangelista?), como preparación de las noticias sobre Simón Pedro.

La finalidad del relato, cuyo centro es el *praeconium paschale*, consiste en presentar a Jesús como vencedor de la muerte. Por medio de su sufrimiento, de su «pasión», se ha convertido en Cristo resucitado, en «el Señor» (cf. Hch 2,36); ha pasado de su condición de maestro terrenal, de realizador de prodigios y curaciones, a su nueva condición de Hijo glorificado, que va a derramar de parte del Padre la promesa del Espíritu Santo (Hch 1,4; 2,33) sobre todos los que lo reconozcan al partir el pan. La muerte no ha podido —ni podrá— retenerlo en su poder. En este episodio somos testigos de lo difícil que fue, hasta para los más estrechos seguidores de Jesús, comprender su victoria sobre la muerte. Y esa dificultad aparecerá, incluso más sangrante, en los próximos episodios en los que el propio Jesús resucitado se manifiesta a los suyos y sólo gradualmente llega a ser reconocido como lo que realmente es. Las palabras que Jesús crucificado dirigió al malhechor arrepentido: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43), se hacen ahora perfectamente comprensibles. Jesús ha entrado realmente en su reino, como vencedor de la muerte. Y una participación en este triunfo aguarda al discípulo que lo reconoce como «el Señor resucitado».

NOTAS EXEGÉTICAS

23 v. 56b. *Las mujeres*

Referencia al grupo de mujeres galileas que habían preparado aromas y ungüentos para una digna sepultura de Jesús. Véanse las notas exegéticas a Lc 23,49.56a. Obsérvese en el texto griego la construcción *men... de* (véase I, 184-185), que es una señal bien clara de que el v. 56b pertenece, en realidad, al capítulo siguiente (Lc 24,1).

Guardaron el descanso de precepto

El descanso duraba desde el atardecer del día de Pascua, o día de Preparativos para el sábado (Lc 23,54), hasta el atardecer del mismo sábado. El

versículo siguiente dejará bien claro que las mujeres no fueron al sepulcro nada más terminar el sábado, es decir, cuando todavía era de noche.

Sobre el «precepto sabático», véase Ex 20,10; Dt 5,12-15; cf. Ex 16,22-30. Sobre la fórmula utilizada en este pasaje, cf. CD 10,14: *'l hš[b]t lšmrh kmšpṭh* («con respecto al sábado, obsérvese como está prescrito [en sus reglamentos]». Véase Flavio Josefo, *Bell.* 4. 19,12 § 582.

24 v. 1. *El primer día de la semana*

Literalmente, «el [día] uno de la semana». La recensión de Lucas sigue el texto de Mc 16,2, donde para fijar las fechas se emplea el número cardinal en vez del ordinal. Cf. Mt 28,1; Jn 20,1; véase BDF § 247.1; Flavio Josefo, *Ant.*1. 1,1 § 29. En la traducción de los LXX, esta expresión aparece en el título del Sal 24 (*tēs mias sabbatōn*). Cf. Sal 48. Para más detalles, véase E. C. Maloney, *Semitic Interference in Marcan Syntax* (SBLDS 51; Chico, CA. 1981) 144-150.

De madrugada

La expresión está en genitivo de tiempo (cuándo). Véase BDF § 186.2. Sobre otros usos de la raíz *orthro-*, cf. Lc 23,38; 24,22; Hch 26,13. Con esta frase, la redacción de Lucas sustituye la expresión de Marcos *lian prōi... anateilantos tou hēliou* («muy de mañana... recién salido el sol»). Véase F. Neirynck, «Le récit», 432.

Fueron al sepulcro

La presencia de las mujeres junto al sepulcro de Jesús ya se ha mencionado explícitamente en Lc 23,55. Aquí hay que leer *mnēmeion*, como en el papiro P^{75} y en los códices ℵ, C*, Δ, X, etc. Véase J. Jeremias, *Die Sprache*, 310. Las ediciones críticas ^{3}UBSGNT y ^{26}Nestle-Aland leen *mnēma*, siguiendo la lectura de los códices A, W, Γ, $f^{1.13}$, y la tradición textual «koine».

El códice D omite *arōmata*, de modo que el versículo reza: «llevando lo que habían preparado»; pero añade: «y se preguntaban: ¿Quién nos correrá la losa? Y al llegar, encontraron...». Pero en la redacción de Lucas no se ha dicho que se hubiera rodado una losa a la entrada del sepulcro; de modo que hay divergencia entre Mc 15,46d y Lc 23,53c. De ahí que Lucas omita el detalle de la pregunta que se hacían las mujeres. Es decir, el códice D armoniza el texto de Lucas con el de Mc 16,3. Pero, por otra parte, ni en la redacción de Lucas, ni en Mc 16, se hace alusión al modo en que se corrió la losa. Cf. Mt 28,2, donde se dice que la corrió un ángel que había bajado del cielo, un detalle que confiere a la escena un graficismo semejante al que manifiesta el apócrifo *Evangelio de Pedro*. Véase R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses*, 7.

v. 2. *Encontraron corrida la losa*

En las cercanías de Jerusalén se han encontrado sepulcros del siglo I d.C. con grandes piedras circulares colocadas en un canal excavado transversalmente en la roca, por el que se podían rodar hasta cubrir la entrada rectangular del sepulcro propiamente dicho. Mirando a la entrada desde el exterior, la piedra se podía rodar de izquierda a derecha, o al revés, para abrir o cerrar el sepulcro. Una piedra de ese tipo se ha encontrado delante del sepulcro atribuido a la familia de Herodes (véase F.-M. Abel, «Deux tombeaux à meule à Abou Ghoch»: RB 34 [1925] 275-279; véase, igualmente, Flavio Josefo, *Bell.* 5. 12,2 § 507; 5. 3,2 § 108), y delante del sepulcro de la reina Elena de Adiabene. Véase L.-H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament* (París 1954) 1/ 1. 349; J. Finegan, *Archeology*, 198, 202.

v. 3. *No encontraron el cuerpo del Señor Jesús*

El códice D y algunos manuscritos de la versión Vetus Latina (a, b, d, e, ff^2, l, r) omiten la frase: «del Señor Jesús». Sin duda, la omisión se debe a un influjo del v. 23. Sin embargo, se lee en el papiro P^{75} y en códices tan fiables como ℵ, A, B, C, W, Θ, $f^{1\,13}$, etc. Esta «no-interpolación occidental» deberá considerarse como texto original del evangelio según Lucas. Véanse I, 217-220. Desde luego, la expresión es perfectamente lucana (cf. Hch 1,21; 4,33; 8,16). Una vez más se utiliza el término *kyrios* en una afirmación personal del evangelista. Véase la nota exegética a Lc 7,13, y I, 341-342.

v. 4. *No sabían qué pensar de aquello*

Literalmente: «Y sucedió [que] mientras no sabían qué pensar de aquello, he aquí que se les presentaron dos hombres...». Un caso más de la utilización, por parte de Lucas, de la fórmula *kai egeneto* con la conjunción *kai* y el verbo en tiempo finito. Véase I, 199-200 y la nota exegética a Lc 2,9. La temporalidad se expresa con la preposición *en*, seguida de infinitivo con artículo. Véase I, 199-200.

Dos hombres con vestiduras refulgentes

La presentación se introduce con *kai idou* («he aquí [que]»). Véase I, 203-204. Mientras que Mc 16,5 habla sólo de «un joven (*neaniskos*) vestido de blanco sentado a la derecha», la redacción de Lucas presenta a «dos hombres». El hecho de que lleven «vestidos refulgentes» pretende sugerir su naturaleza sobrenatural, pero ni Marcos ni Lucas los describen como «ángeles» (cf. Mt 28,2.4). Sin embargo, en el resumen que el propio Lucas hace del episodio en el v. 23, estos «dos hombres» se presentan como «ángeles». Cf. Hch 1,10; 10,30.

v. 5. *Ellas, despavoridas*

Aunque en el códice D los verbos están en tiempo finito, en la tradición textual más fiable existe un genitivo absoluto, que es el modo con que la redacción de Lucas evita la construcción paratáctica. Véase I, 184.

Miraban al suelo

Literalmente: «inclinando la[s] cara[s] al suelo». El detalle es una adición del propio evangelista.

Ellos les dijeron

Literalmente: «les hablaron» (*eipon pros* con acusativo; véase I, 195).

¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?

La pregunta es exclusiva de la redacción de Lucas, donde se sustituye el imperativo negativo: «No tengáis miedo», con que, en los otros evangelios sinópticos, (Mc 16,6; Mt 28,5) se procura tranqulizar a las mujeres. El resumen del episodio en Lc 24,23 también se refiere a Jesús en términos de «está vivo». Cf. Hch 1,3: «dándoles numerosas pruebas de que estaba vivo». Véase R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses*, 28. La «vida» es uno de los efectos fundamentales de la vida de Cristo en la teología de Lucas (véase I, 379-380), y a la vez es una espléndida manera de presentar a Jesús resucitado. Cf. Rom 14,9.

v. 6. *No está aquí, ha resucitado*

Es decir, Dios lo ha resucitado. Estas palabras se omiten en el códice D y en algunos manuscritos de la versión Vetus Latina (véase la nota exegética al v. 3b); no obstante, se leen en el papiro P^{75} y en los códices ℵ, A, B, C, W (en este último se lee la forma intransitiva *anestē* [«resucitó»]). La frase no se puede considerar como «no-interpolación occidental». Véanse I, 217-220.

En la mayor parte de los códices se lee *ēgerthē*, aoristo de indicativo de la voz pasiva del verbo *egeirein* («levantar», «suscitar»), con referencia a uno que ha muerto (igual que en Lc 7,22; 9,7.22; 20,37; 24,34; véase la nota exegética a Lc 7,14). Como en Lc 11,8; 13,25 se emplea también ese aoristo de la voz pasiva en sentido intransitivo («levantarse»), se ha intentado a veces traducirlo de ese modo en este pasaje (por ejemplo, RSV, NIV; J. A. Lacy, «"ēgerthē"—He Has Risen»: TBT 36 [1968] 2532-2535; y otros [TAG 214]). Sin embargo, en otros pasajes, Lucas atribuye la resurrección de Jesús a «Dios» (con el verbo *egeirein* en voz activa; cf. Hch 3,15; 4,10; 5,30; 10,40;

13,30.37), más que a la actividad personal del propio Jesús, como hacen otros escritores del Nuevo Testamento (por ejemplo, Pablo en 1 Tes 1,10; Rom 4,24; 8,11; 10,9; 1 Cor 6,14). Por tanto, lo mejor será entender esa forma como verdadera pasiva: «ha sido/ fue resucitado». Se puede establecer una analogía con el empleo de *anelēmphthē* («fue elevado», en Hch 1,11.22) y de *anaphereto* («fue llevado», en Lc 24,51). Se trata de una utilización de la forma conocida como «pasiva teológica» (ZBG § 236). Véase J. Kremer, «Auferstanden—auferweckt»: BZ 23 (1979) 97-98; Ignacio de Antioquía, *Smyrn.* 2.1; 7.1.

Estando todavía en Galilea

En lugar de instrucciones a las mujeres para que vayan a comunicar a Pedro y a los demás discípulos que Cristo resucitado les estará esperando en Galilea, o que los conducirá allá, la redacción de Lucas reformula las palabras del mensajero y las transforma en un recuerdo de lo que Jesús les había dicho allí. Esta nueva formulación mantiene los vínculos de Cristo resucitado con «Galilea», pero sólo a modo de recuerdo. Así, la redacción de Lucas puede omitir cualquier referencia a apariciones del Resucitado fuera de Jerusalén, o de sus cercanías. Por su parte, H. Colzelmann (*Theology*, 93) sugiere que este versículo «demuestra que Lucas ofrece deliberadamente una presentación distinta de la de Marcos». Sobre «Galilea», véase la nota exegética a Lc 17,11.

v. 7. *El Hijo del hombre tiene que ser entregado*

Sobre la posición proléptica de *ton huion tou anthrōpou*, cf. Lc 9,31 (*exodon*); Hch 13,32-33. Se trata de un rasgo típico de Lucas, y no es necesario postular una subyacente expresión aramea, a pesar de lo que se afirma en [3]AAGA, 53, 75-76. Las palabras de Jesús aluden a Lc 9,22, donde se menciona el «Hijo del hombre», el término *dei* («es necesario», «tiene que»), y la resurrección «al tercer día». Esa última referencia se expresa allí con el infinitivo de aoristo de la voz pasiva del verbo *egeirein*, mientras que aquí Lucas emplea la forma intransitiva *anastēnai* («levantarse», «resucitar»). Cf. Lc 9,44. Para más detalles, véase I, 328. Sobre «Hijo del hombre», véase la nota exegética a Lc 5,24 y el comentario general a Lc 9,22; véase igualmente I, 352-353. Sobre el uso de *dei*, véase I, 301. Para ulteriores reflexiones, véase N. Perrin, «The Use of (para)didonai».

En manos de gente pecadora

Literalmente: «de hombres (*anthrōpōn*) pecadores». Aunque la redacción de Lucas emplea en otros pasajes el término *hamartōlos* («pecador»; cf., por ejemplo, Lc 5,8.30.32), éste no aparece en ninguna de las predicciones de la pasión (Lc 9,22.43b-45; 18,31-34).

Ser crucificado

Este modo específico de muerte no se menciona en ninguno de los anuncios de la pasión. En el evangelio según Lucas, esa modalidad aparece por primera vez en Lc 23,21.23.33. En el primer anuncio (Lc 9,22) sólo se dice, de manera genérica, que «el Hijo del hombre tendrá que padecer mucho», «ser rechazado» y «ser ejecutado». Aunque sea cierto que los anuncios se formularon con posterioridad, esa muerte específica no se incorporó a ellos.

Al tercer día

Véase la nota exegética a Lc 9,22 y Lc 2,46.

Resucitará

La redacción de Lucas volverá a utilizar el verbo *anastēnai* en Lc 24,46. Aunque pudiera responder a un modo de expresión común en la época del evangelista, el término ya se encuentra en los pasajes más antiguos del Nuevo Testamento (por ejemplo, 1 Tes 4,14). Véase la nota exegética al v. 6. Véase también Ignacio de Antioquía, *Smyrn.* 2.1 («se resucitó a sí mismo»).

v. 8. *Recordaron sus palabras*

Es decir, el núcleo fundamental de lo que Jesús había dicho en Galilea. Ése es el sentido del «recuerdo», pues el encargo de los mensajeros no repite a la letra el texto de Lc 9,22 (o de Lc 9,44). Ni siquiera el propio evangelista ha tenido la coherencia de citar exactamente las palabras de Jesús.

v. 9. *Volvieron del sepulcro*

El códice D y algunos manuscritos de la versión Vetus Latina omiten esa precisión.

Anunciaron todo esto a los Once

Es decir, a los Doce, menos Judas Iscariote. Ese detalle es exclusivo de la redacción de Lucas, y sirve de preparación para el resto del relato que, a partir de aquí, seguirá su propio rumbo. Los Once aparecerán de nuevo en el v. 33 (cf. Hch 1,26; 2,14). Cf., igualmente, Mc 16,14; Mt 28,16. Para más detalles, véase J. Plevnik, «The Eleven».

A los demás

Aunque no se dice quiénes podrían ser esos «demás», se trata de una adición del propio evangelista para preparar el episodio de Emaús (cf. Lc 24,13: *ex autōn* [«de entre ellos»]). Véase la siguiente nota exegética.

v. 10. *Eran*

Literalmente: «Pero [ellas] eran». Tanto la transmisión textual como la sintaxis de este versículo plantean ciertas dificultades. Podría parecer un intento de explicar quiénes eran «los demás» a los que se hace referencia al final del versículo precedente. Eso daría razón del masculino *pasin tois loipois* en una lista de mujeres. En la traducción se podría incluir «las mujeres» como sujeto expreso de *ēsan* («eran»).

Los códices A, D, W, Γ, 1010, 1241, y algunos manuscritos de la Vetus Syriaca omiten la frase introductoria *ēsan de* (literalmente: «pero eran»). Si se acepta la omisión, la frase podría traducirse: «María [...] y las demás [...] decían lo mismo». En cambio, en otros códices (ℵ², K, Θ, Ψ, 063, etc.) se lee el pronombre de relativo femenino *hai* (literalmente: «las cuales») antecediendo al verbo *elegon* («decían»), de modo que se podría traducir: «Las mujeres eran María [...] y las demás, que decían lo mismo». También sería posible puntuar el texto de manera diferente: «Las mujeres eran María [...] de Santiago; y las demás que habían ido con ellas decían lo mismo»; o también: «Las mujeres eran María [...] de Santiago y las demás que habían ido con ellas; [todas] decían lo mismo». En resumen, no se puede afirmar con certeza cómo habrá que interpretar este versículo. Para más detalles, véase I. H. Marshall, *Luke*, 887.

María Magdalena

Véase la nota exegética a Lc 8,2.

Juana

La mujer de Cusa, intendente de Herodes. Véase la nota exegética a Lc 8,3.

María, madre de Santiago

Literalmente: «María, la de Santiago». En teoría, podría significar: «la hija de Santiago», «la mujer de Santiago», o «la madre de Santiago». Por lo general, se prefiere esta última traducción, porque el evangelista ha tomado ese nombre de Mc 16,1, que recoge una expresión idéntica, aunque relacio-

nada con Mc 15,40, donde se dice expresamente que era la «madre de Santiago el Menor y de José». Cf. Mc 6,3. La redacción de Lucas no ha mencionado previamente a esta «María», pero se puede suponer que formaba parte del grupo de mujeres de Galilea que asistían «a distancia» a la crucifixión de Jesús (Lc 23,49).

Y también las demás

Literalmente: «y las otras [mujeres] con ellas», es decir, las que se mencionan en Lc 23,49.55.

Decían lo mismo

La redacción de Lucas utiliza aquí la construcción *elegon pros* con acusativo. Véase I, 195.

Los apóstoles

Reaparece aquí ese título, aplicado ahora a los Once. Cf. Lc 6,13, con la respectiva nota exegética.

v. 11. *Un delirio*

La observación del evangelista subraya la incredulidad de los apóstoles, es decir, su renuencia a aceptar el testimonio de las mujeres. Aunque, como grupo, los apóstoles no habían desertado de su vinculación con Jesús, es más, se encontraban entre «sus conocidos» en el lugar de la crucifixión, ahora consideran el informe de las mujeres *hōsei lēros* («como [si fuera] un embuste»).

A propósito del v. 11, escribe H. Conzelman:

> La relevancia de xxiv, 11 consiste en que expresa la verdad de que la resurrección no se puede deducir de una idea (condición mesiánica) o de la vida histórica de Jesús, sino que se anuncia como una novedad. Sólo en visión retrospectiva, la resurrección puede iluminar el sentido de la vida de Jesús; y sólo entonces los discípulos comprenden lo que deberían haber entendido mucho antes. Pero ahora, después del acontecimiento, su falta de comprensión resulta inconcebible. La imposibilidad de explicar esa actitud con categorías psicológicas [...] deriva del hecho de que esa incomprensión de la que habla Lucas expresa la convicción fundamental de que la fe no es una realidad deducible de determinados principios. En otras palabras, la fe es una actitud que sólo es posible a partir de la propia fe. El episodio de Emaús revela una percepción considerable de este problema. (*Theology*, 93, nota 2).

El comentario de Conzelmann es exacto, si la «incomprensión» de la que habla Lucas hace referencia a la actitud de los discípulos; pero no lo sería, si se refiriera a una falta de comprensión de la resurrección, o a falta de fe, por parte del propio Lucas.

v. 12. *Pedro, sin embargo, se levantó y fue corriendo al sepulcro*

Este versículo se lee en el papiro P^{75} y en los códices más importantes (ℵ, A, B, K, L, W, X, Δ, Θ, Ψ, etc.), por lo que su inclusión en las ediciones críticas del texto original del evangelio según Lucas merece una calificación superior a la categoría D (que es como se cataloga en ³UBSGNT) y su inclusión en el texto (y no exclusivamente en el aparato crítico, como lo hace ²⁵Nestle-Aland). La presencia del nombre *Petros* podría relacionar este versículo con una fuente semejante a la que se trasluce en Jn 20,3; pero en todo caso se trataría de una fuente distinta de la que inspiró el v. 34 (donde el nombre es «Simón»).

Asomándose vio

La frase es *parakypsas blepei* (literalmente: «habiéndose asomado ve»), que es idéntica a la de Jn 20,5, donde se refiere al «otro discípulo», y no a Pedro. A pesar de la etimología de *kyptein* («inclinarse hacia adelante»), el significado del verbo compuesto *parakyptein* no es, como se ha sugerido muchas veces (M.-J. Lagrange, *Luc*, 602, en dependencia de F. Field, *Notes*, 80; MM 486), «pararse», «detenerse» (como piensan I. H. Marshall, *Luke*, 889; NAB; KJV; RSV; Biblia de Jerusalén; BAGD 619), sino «asomarse», o sea, inclinarse hacia abajo, o levantar la cabeza, para tener una visión más clara (de hecho, la preposición *para* puede tener un sentido de «a lo largo»). Cf. Gn 26,8; Prov 7,6; Eclo 21,23. Para un análisis exhaustivo del significado de ese término, véase F. Neirynck, «*Parakypsas blepei*». Véase, igualmente, el estudio de esta expresión por K. P. G. Curtis, «Linguistic Support», refutado por J. Muddiman, «A Note». La traducción de R. E. Brown (*John XIII-XXI*, 979): «se inclinó para mirar y vio» podría satisfacer a las dos opciones propuestas, pero no es del todo exacta.

Sólo las vendas

La adición de *mona* («solas») al texto de su fuente: *ta oyhonia* («vendas») es indudablemente lucana. Cf. Jn 20,6, donde este evangelista ha añadido *keimena* («en el suelo»). El sustantivo *othonion* es diminutivo de *othonē* («lienzos», «vestidos»). Cf. Hch 10,11; 11,15. Pero en ese estadio de evolución de la lengua griega contemporánea no hay nada que obligue a postular un significado diminutivo. Véase BDF § 111,3-111,4. El término *othonia* se emplea

en la traducción de los LXX de Jue 14,13 [en el códice B, *othonia* está en paralelo con *sindonas*] y de Os 2,7.11, con referencia a «prendas de [lana y] lino», un significado que aparece con cierta frecuencia en textos griegos procedentes de Egipto (Piedra de Rosetta; OGIS § 90.18). También se usaba de manera específica para referirse a las vendas del embalsamamiento. Véase W. Brunet de Presle y E. Egger, *Les papyrus grecs du Musée du Louvre...*(París 1866) 53. 8,42; O. Eger y otros, *Griechische Papyri... zu Giessen* (2 vols.; Leipzig/ Berlín 1910-1912) 1. 68,11: *othonia euōna* («lienzos finos», «vendas» para una momia). Pero la palabra no dice nada sobre el aspecto de la tela. Vendas como las que se usaban para embalsamar las momias egipcias eran desconocidas en Palestina para embalsamar los cadáveres. Por eso, ese significado queda excluido en este episodio. El plural *othonia* se emplea también en Jn 19,40; 20,5-7 con referencia a la sepultura de Jesús. Eso sugiere que es probable que Lucas haya tomado el término de una fuente común a él y a Juan, pero sin esforzarse por cambiarlo de manera que concordara con la *sindōn* («sábana») que se menciona en Lc 23,53; véase la respectiva nota exegética. Por tanto, no habrá que precipitarse a concluir que *othonia* (en plural) es otro nombre de *sindōn*, o que *othonia* hace referencia a trozos de *sindōn* (en singular), o que se emplearan «vendas», además de una *sindōn*. La diversidad de términos procede, sencillamente, de diversas tradiciones evangélicas, y no significa otra cosa que los «lienzos» con los que se envolvió el cadáver de Jesús. No está muy claro que *sindōn* sea una forma específica del genérico *oyhonia* (con permiso de R. E. Brown, *John, XIII-XXI*, 942). Habrá que proceder con cuidado, sin querer armonizar los diversos relatos. Para una discusión más amplia, véase A. Vaccari, «*Edêsan auto othoniois (Ioh. 19,40): Lessicografía ed esegesi*», en *Miscellanea biblica B. Ubach* (Scripta et documenta 1; ed. por R. M. Díaz; Abadía benedictina de Montserrat 1953) 375-386; J. Blinzler, «*Othonia*»: «Philologus» 99 (1955) 158-166.

En algunos códices (A, Γ, Δ, Θ, 079, $f^{1.13}$, y la tradición textual «koine») se lee el participio *keimena*, mientras que se omite en el papiro P^{75} y en los códices ℵ, B, etc. No cabe duda que se trata de una glosa de algún copista, tomada del texto paralelo de Jn 20,5-6. Sin embargo, habrá que retener el adjetivo *mona* (como en el papiro P^{75} y en los códices $ℵ^c$, B, W).

Se volvió a casa

Aunque la frase *pros heauton* aparece entre el verbo *apēlthen* (literalmente: «se marchó») y el participio *thaumazōn* («extrañándose», «admirándose»), y por tanto crea un problema sobre el término al que se refiere realmente, la mejor solución será referirlo al verbo precedente. Ya desde la traducción Vulgata (*abiit secum mirans* [«se marchó admirándose en su interior»]) se ha intentado relacionarlo con el participio subsiguiente. Véase T. Zahn, *Evange-*

lium des Lukas, 714, nº 46. Con todo, cf. Jn 20,10; Nm 24,25 (paralelismo con *eis ton topon autou* [«a su lugar», «a su casa»]); Ez 17,12; Flavio Josefo, *Ant.* 88. 4,6 § 124. Véanse, igualmente, los datos recogidos por F. Neirynck, «*Apēlthen pros heauton*», 110-114.

Extrañándose de lo ocurrido

Adición lucana a los elementos de tradición, que pone de manifiesto la preferencia de Lucas por el verbo *thaumazein* (véase I, 188), en este caso con un complemento directo (*to gegonos* [«lo ocurrido»]; cf. Lc 2,15; 8,34.35.56; Hch 4,21; 13,12). La experiencia de Pedro lo lleva únicamente a «admirarse», a «extrañarse», y no a creer, realmente; pero lo que ha visto es sólo el sepulcro vacío, no al propio Jesús resucitado.

BIBLIOGRAFÍA

LA RESURRECCIÓN Y LOS RELATOS DE LA RESURRECCIÓN

Albertz, M., «Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte»: ZNW 21 (1922) 259-269.

Benoit, P., *Passion and Resurrection*, 231-342.

Brown, R. E., *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (Paulist, New York 1973) 69-129.

Clark, N., *Interpeting the Resurrection* (SCM, London 1967).

Clark, W. R., «Jesus, Lazarus, and Others: Resuscitation or Resurrection?», en *Religion in Life* 49 (1980) 230-241.

Conzelmann, H., «Auferstehung Christi», en RGG 1. 698-700.

Daalen, D. H. van, *The Real Resurrection* (Collins, London 1972).

Delling, G., «The Significance of the Resurrection of Jesus for Faith in Jesus Christ», en C. F. D. Moule (ed.), *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ* (SBT 2/8, Allenson, Naperville, IL 1968) 77-104.

Descamps, A., «La structure des récits évangéliques de la Résurrection»: Bib 40 (1959) 726-741.

Dhanis, E. (ed.), *Resurrexit: Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus (Rome 1970)* (Libreria Vaticana, Ciudad del Vaticano 1974).

Dodd, C. H., «The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels», en D. E. Nineham (ed.), *Studies in the Gospel: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (Blackwell, Oxford 1957) 9-35; reeditado: *More New Testament Studies* (Eerdmans, Grand Rapids, MI 1968) 102-133.

Dupont, J., «Ressuscité "le troisème jour"»: Bib 40 (1959) 742-761.
Fuller, R. H., *The Formation of the Resurrection Narratives* (MacMillan, New York 1971).
—, «The Resurrection of Jesus Christ»: BR 4 (1960) 8-24.
Gander, G., «La notion chrétienne primitive de la résurrection»: VCaro 8 (1954) 33-51.
Geyer, H.-G., «The Resurrection of Jesus Christ: A Survey of the Debate in Present Day Theology», en C. F. D. Moule (ed.), *The Significance of the Message*, 105-135.
Goguel, M., *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, sc. rel. 57, Leroux, Paris 1933).
Grass, H., *Ostergeschehen und Osterberichte* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen [2]1962) 15-93.
Gutbrod, K., *Die Auferstehung Jesu im Neuen Testament* (Calwer, Stuttgart 1969).
Hodges, Z. C., «Form-Criticism and the Resurrection Accounts»: BSac 124 (1967) 339-348.
Hooke, S. H., *The Resurrection of Christ as History and Experience* (Darton, Longman & Todd, London 1967).
Kegel, G., *Auferstehung Jesu—Auferstehung der Toten* (Mohn, Gütersloh 1970).
Kremer, J., *Die Osterevangelien—Geschichten um Geschichte* (Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977).
Lampe, G. W. H., y D. M. MacKinnon, *The Resurrection: A Dialogue* (Westminster, Philadelphia 1966).
Leipoldt, J., «Zu den Auferstehungsgeschichten»: TLZ 73 (1948) 737-742.
Léon-Dufour, X., *Resurrection and the Message of Easter* (Holt, Rinehart and Winston, New York 1971) 80-194.
Lohfink, G., «Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik»: BibLeb 9 (1968) 37-53.
Lorenzen, T., «Ist der Auferstandene in Galiläa erschienen»: ZNW 64 (1973) 209-221.
Marxsen, W., «The Resurrection of Jesus as a Historical and Theological Problem», en C. F. D. Moule (ed.), *The Significance of the Message*, 15-50.
—, *The Resurrection of Jesus of Nazareth* (Fortress, Philadelphia 1970).
Michaelis, W., *Die Erscheinungen des Auferstandenen* (Majer, Basel 1944).
Moule, C. F. D., «The Post-Resurrection Appearances in the Light of Festival Pilgrimages»: NTS 4 (1957-1958) 58-61.
Mussner, F., *Die Auferstehung Jesu*, Biblische Handbibliothek 7 (Kösel, München 1969).
O'Collins, G., *What Are They Saying about the Resurrection?* (Paulist, New York 1978).

Perrin, N., *The Resurrection according to Matthew, Mark and Luke* (Fortress, Philadelphia 1977).
Ponthot, J., «Gospel Traditions about Christ's Resurrection: Theological Perspectives and Problems of Historicity»: Lumen vitae 21 (1966) 66-90.
Ramsey, A. M., *The Resurrection of Christ: An Essay in Biblical Theology* (G. Bles, London 1956).
Rengstorf, K. H., *Die Auferstehung Jesu: Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft* (Luther-V, Witten/Ruhr [4]1960).
Rigaux, B., *Dieu l'a ressuscité: Exégèse et théologie biblique* (Duculot, Gembloux 1973) 171-307.
Robinson, J. A. T., «Resurrection in the New Testament»: IDB 4, 43-53.
Robinson, W. C., «The Bodily Resurrection of Christ»: TZ 13 (1957) 81-101.
Russel, R., «Modern Exegesis and the fact of the Resurrection»: «Downside Review» 76 (1958) 251-264, 329-343.
Schlier, H., *Über die Auferstehung Jesu Christi* (Kriterien 10, Johnnes-V, Einsiedeln 1968).
Schmitt, J., «Auferstehung Christi»: LTK 1, 1028-1035.
—, «Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse»: DBS 10, 487-582.
Schnider, F. y W. Stegner, *Die Ostergeschichten der Evangelien* (Schriften zur Katechetik 13, Kösel, München 1970).
Seidensticker, P., *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten: Ein traditionsgeschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit* (SBS 26, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967).
Surgy, P. de, (ed.), *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (LD 50, Cerf, Paris 1969).
Turner, H. E. W., «The Resurrection»: ExpTim 68 (1956-1957) 369-371.
Vögtle, A., y R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?* (Patmos, Düsseldorf 1975) 85-98.
Wilckens, U., *Auferstehung: Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt* (Themen der Theologie 4, Kreuz-V, Stuttgart/Berlin 1970).
—, «The Tradition-History of the Resurrection of Jesus», en C. F. D. Moule (ed.), *The Significance of the Message*, 51-76.

EL RELATO LUCANO DE LA RESURRECCIÓN

Bailey, J. A., *The Traditions Common*, 85-102.
Bouwmann, G., «Die Erhöhung Jesu in der lukanischen Theologie»: BZ 14 (1970) 257-263.

Brändle, M., «Auferstehung Jesu nach Lukas»: «Orientierung» 24 (1960) 84-89.
Dillon, R. J., *From Eye-Witnesses.*
Dupont, J., «Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'évangile de Luc», en F. Neirynck (ed.), *L'Évangile de Luc*, 329-374.
Guillaume, J.-M., *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus* (EBib, Gabalda, Paris 1979).
Hebbelthwaite, P., «Theological Themes in the Lucan Post-Resurrection Narratives»: «Clergy Review» 50 (1965) 360-369.
Leaney, A. R. C., «The Resurrection Narratives in Luke (xxiv, 12-53)»: NTS 2 (1955-1956) 110-114.
Lohse, E., *Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums* (BibS[N] 31, Neukirchener-V, Neuchirchen 1961).
Marshall, I. H., «The Resurrection in the Acts of the Apostles», en W. W. Gasque y R. P. Martin (eds.), *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on his 60th Birthday* (Eerdmans, Grand Rapids, MI 1970) 92-107.
O'Toole, R. F., «Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts»: Bib 62 (1981) 471-498.
Plevnik, J., «The Origin of Easter Faith according to Luke»: Bib 61 (1980) 492-508.
Schmitt, J., «Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc: Étude de critique littéraire»: RevScRel 25 (1951) 119-137, 219-242.
Schubert, P., «The Structure and Significance of Luke 24», en W. Eltester (ed.), *Neutestamentliche Studien*, 165-186.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 23,56B-24,12

Baldensperger, G., «Le tombeau vide»: RHPR 12 (1932) 413-443; RHPR 13 (1933) 105-144; RHPR 14 (1934) 97-125.
Benoit, P., *Passion and Resurrection*, 231-261.
Bickermann, E., «Das leere Grab»: ZNW 23 (1924) 281-292.
Bode, E. L., *The First Easter Morning: The Gospel Accounts of Women's Visit to the Tomb of Jesus* (AnBib 45, Biblical Institute, Roma 1970) 59-71, 105-126.
—, «A Liturgical Sitz-im-Leben for the Gospel Tradition of the Women's Easter Visit to the Tom of Jesus?»: CBQ 32 1970) 237-242.
Campenhausen, H. von, «Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab», en *Sitzungsberichte der heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heft 2 (Heidelberg ^{2}1958).
Craig, W. L., «The Empty Tomb of Jesus», en R. T. France y D. Wenham (eds.), *Gospel Perspectives*, 2. 173-200.

Cronin, H. S., «They Rested the Sabbath Day according to the Commandment: Luke xxiii. 56»: ExpTim 16 (1904-1905) 115-118.

Curtis, K. P. G., «Linguistic Support for Three Western Readings in Luke 24»: ExpTim 83 (1971-1972) 344-345.

—, «Luke xxiv. 12 and John xx. 3-10»: JTS 22 (1971) 512-515.

Dillon, R. J., *From Eye-Witnesses*, 1-68.

Ellicott, C. J., «The Testimony of the Tomb»: ExpTim 14 (1902-1903) 508-511.

Feuillet, A., «La découverte du tombeau vide en Jean 20,3-10 et la foi au Christ ressuscité»: «Esprit et vie» 87 (1977) 257-266, 273-284.

Grayston, K., «The Empty Tomb»: ExpTim 92 (1980-1981) 263-287.

Guillaume, J.-M., *Luc interprète*, 15-66.

Hodges, Z. C., «The Women and the Empty Tomb»: BSac 123 (1966) 301-309.

Kremer, J., «Zur Diskussion über "das leere Grab"», en E. Dhanis (ed.), *Resurrexit*, 137-168.

Mangatt, G., «At the Tomb of Jesus»: «Bible Bhashyam» 3 (1977) 91-96.

Muddiman, J., «A Note on Reading Luke xxiv.12»: ETL 48 1972) 542-548.

Nauck, W., «Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen»: ZNW 47 (1956) 243-267.

Neirynck, F., «*Apelthen pros heauton*: Lc 24,12 et Jn 20,10»: ETL 54 (1978) 104-118; reeditado: ALBO 5/30 (1978).

—, «Lc xxiv. 12: Les témoins du texte occidental», en T. Baarda et al. (eds.), *Miscellanea neotestamentica: Studia ad Novum Testamentum praesertim pertinentia...* (NovTSup 47-48, Brill, Leiden) 1. 45-60.

—, «*Parakypsas blepei*: Lc 24,12 et Jn 20,5»: ETL 53 (1977) 113-152.

—, «Le récit du tombeau vide dans l'évangile de Luc (24,1-2)», en P. Naster et al. (eds.), *Miscellanea in honorem Josephi Vergote* (Orientalia lovaniensia periodica 6/ 7, Departement oriëntalistiek, Louvain 1975-1976) 427-441.

—, «The Uncorrected Historic Present in Lk xxiv.12»: ETL 48 (1972) 548-553.

Odenkirchen, P. C., «"Praecedam vos in Galileam" (Mt 26,32 cf. 28,7.10; Mc 14,28; 16,7 cf. Lc 24,6)»: VD 46 (1968) 193-223.

Perrin, N., «The Use of (*para*)*didonai* in Connection with the Passion of Jesus in the New Testament», en E. Lohse et al. (eds.), *Der Ruf Jesu*, 204-212.

Plevnik, J., «"The Eleven and Those with Them" according to Luke»: CBQ 40 (1978) 205-211.

Prete, B., «L'annunzio dell'evento pasquale nella formulazione di Luca 24,5-7»: «Sacra doctrina» 16 (1971) 485-523.

Schenke, L., *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 16,1-8*, (SBS 33, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1968, [2]1969).
Stauffer, E., «Der Auferstehungsglaube und das leere Grab»: ZRGG 6 (1954) 146-148.

166. LA APARICIÓN DE JESÚS EN EL CAMINO HACIA EMAÚS (24,13-35)

24 [13] Aquel mismo día, dos discípulos iban camino de una aldea llamada Emaús, distante unos doce kilómetros de Jerusalén, [14] e iban comentando lo sucedido. [15] Mientras conversaban y discutían, Jesús en persona se acercó y se puso a caminar con ellos. [16] Pero sus ojos estaban cegados, y eran incapaces de reconocerlo.

[17] Jesús les dijo:

—¿Qué conversación es ésa que os traéis por el camino?

Se detuvieron cariacontecidos, [18] y uno de ellos, llamado Cleofás, le replicó:

—¿Eres tú el único de paso en Jerusalén que no se ha enterado de lo ocurrido estos días en la ciudad?

[19] Él les preguntó:

—¿De qué?

Contestaron:

—De lo que ha pasado con Jesús Nazareno, que resultó ser un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo; [20] cómo los sumos sacerdotes y nuestros jefes lo entregaron para que fuera condenado a muerte, y lo crucificaron. [21] El caso es que nosotros esperábamos que él fuera el libertador de Israel. Pero, además de todo eso, con hoy son ya tres días que ocurrió. [22] Es verdad que algunas mujeres de nuestro grupo nos han dado un susto; fueron muy de mañana al sepulcro [23] y, al no encontrar su cuerpo, volvieron contando incluso que habían visto una aparición de ángeles que les habían dicho que estaba vivo. [24] Algunos de los nuestros fueron también al sepulcro, y lo encontraron todo tal y como habían dicho las mujeres; pero a él no lo vieron.

[25] Entonces Jesús les dijo:

—¡Qué torpes sois y qué lentos para creer todo lo que anunciaron los profetas! [26] ¿No tenía el Mesías que padecer todo eso para entrar en su gloria?

[27] Y comenzando por Moisés y siguiendo por los Profetas, les explicó lo que se refería a él en toda la Escritura. [28] Cerca ya de la aldea adonde iban, él hizo ademán de seguir adelante, [29] pero ellos le insistieron:

—Quédate con nosotros, que está atardeciendo y el día va ya de caída.

Así que él entró para quedarse. [30] Y estando recostado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo ofreció. [31] Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron; pero él desapareció de su vista. [32] Entonces comentaron:

—¿No estábamos en ascuas en nuestro interior, mientras nos hablaba por el camino explicándonos las Escrituras?

[33] Y, levantándose al momento, volvieron a Jerusalén, donde encontraron reunidos a los Once con sus compañeros, [34] que decían:

—Era verdad. El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón.

[35] Entonces, ellos contaron lo que les había pasado por el camino y cómo lo habían reconocido al partir el pan.

COMENTARIO GENERAL

En su relato de la Resurrección, después del episodio de la visita de las mujeres y de Pedro al sepulcro, la redacción de Lucas añade algunas apariciones de Jesús resucitado. En los cuatro episodios restantes se mencionan tres apariciones de Jesús: la aparición a Simón, se cuenta indirectamente (v. 34); y de las otras dos, la aparición a dos discípulos camino de Emaús, se desarrolla con amplitud y con un cierto dramatismo (vv. 13-35); y la otra, más breve, la aparición a los Once y a otros reunidos en Jerusalén (vv. 36-53), incluye el encargo de Jesús a sus apóstoles de ser testigos de su persona y de su actividad (vv. 44-49), y termina con la escena de la despedida de Jesús, coronada por su ascensión al cielo (vv. 50-53). De modo que esta aparición a los Once, con sus respectivos desarrollos, ocupa casi tanto espacio como la que tuvo lugar camino de Emaús, con la que se abre el relato de las apariciones propiamente dichas.

Ya hemos apuntado anteriormente que, después del episodio inicial de la visita de las mujeres al sepulcro vacío, cada evangelista toma su propio rumbo. De aquí en adelante, la redacción de Lucas prescinde definitivamente de «Mc». Si depende de alguna tradición, ésa tiene que proceder de «L». En el primer episodio, la aparición a dos discí-

pulos camino de Emaús, se puede detectar los siguientes elementos de la tradición:

a) En dos versículos del apéndice al evangelio según Marcos se hace una fugaz referencia a una aparición de Jesús semejante a la que se narra en este episodio: «Después se apareció por el camino, con aspecto diferente, a dos discípulos que iban a un cortijo. También éstos fueron a anunciárselo a los demás, pero tampoco a ellos les creyeron» (Mc 16,12-13). A pesar de lo que piensa I. H. Marshall (*Luke*, 889), no es seguro, ni mucho menos, que el texto de Mc 16,12-13 esté «basado en Lucas». Se trata, simplemente, de un retazo de tradición prelucana que ofrece al evangelista la posibilidad de incorporarlo a su propia narración.

b) El destino de los dos discípulos, la aldea de Emaús, también deberá considerarse como parte de una tradición prelucana, aunque no se pueda resolver fácilmente el problema textual que plantea el dato de su distancia a Jerusalén.

c) Lo mismo se puede decir con respecto al nombre de uno de los dos discípulos, Cleofás. Si hubiera sido el propio evangelista el que inventó ese nombre, no cabe duda que también lo habría hecho con el de su compañero.

d) En el v. 34: «Era verdad. El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón», no sólo se pueden percibir resonancias del kerigma de 1 Cor 15,4-5 (los mismos verbos, e idéntica forma de voz pasiva de *egeirein*, más *ōphthē*), sino que, además, si procedieran de la mano de Lucas, casi seguro que el evangelista habría optado por el nombre «Pedro» (*Petrō*, como en el v. 12), y no «Simón» (*Simōni*; cf. Lc 22,31; cf. Lc 6,14; Hch 10,5.18.32; 11,13).

e) Los vv. 22-24 podrían ser un resumen autónomo del episodio anterior, tomado de una fuente distinta de «Mc». Con frecuencia ha sido considerado como mero resumen de los vv. 1-12, redactado por el propio Lucas. Según J. Wellhausen (*Das Evangelium Lucae*, 139), se trata de una interpolación en el relato de Lucas. Sin embargo, J. Jeremias (*Die Sprache*, 316) defiende que no son un producto del trabajo de redacción de Lucas, sino que proceden de la tradición. Obsérvese que los «dos hombres con vestidos refulgentes» (v. 4) se transforman aquí en «ángeles» (v. 23).

f) Los cuatro verbos del v. 30 («tomar», «pronunciar la bendición», «partir» y «ofrecer») presentan una formulación tradicional que, sin embargo, podría ser simplemente un eco de otras formulaciones lucanas (cf., por ejemplo, Lc 9,16).

Estos elementos sugieren que el evangelista, que en otros pasajes retoca sustancialmente (o incluso compone él mismo) determinadas secciones del episodio, toma de una tradición anterior («L») otras secciones del mismo. V. Taylor (*Passion Narrative*, 109-112), después de un detallado análisis del episodio, en el que estudia el vocabulario y las construcciones características de Lucas, llega a la conclusión de que «el evangelista ha embellecido con singular libertad una tradición ya existente». Pero esa libertad incluye la inserción de diversos temas teológicos típicamente lucanos. Para otros análisis detallados de la redacción de Lucas, véase J. Wanke, *Die Emmauserzählung*, 23-126; R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses*, 69-155; J.-M. Guillaume, *Luc interprète*, 67-159; cf. I. H. Marshall, «The Resurrection of Jesus in Luke»: «Tyndale Bulletin» 24 (1973) 55-98, especialmente, pp 75-78. Véase también W. R. Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark* (SNTSMS 25; Cambridge 1974).

El trabajo de redacción, o de propia composición, de Lucas se detecta en los casos siguientes:

1) *kai idou* (literalmente: «he aquí [que]») en el v. 13; véase I, 203-204;

2) *en autē tē hōra/ hēmera* (literalmente: «en aquella misma hora»/ «en aquel mismo día») en los vv. 13.33; véase I, 198;

3) el participio perifrástico en compañía del verbo «ser»: *ēsan poreuomenoi* (literalmente: «estaban caminando») y *kaiomenē ēn* (literalmente: «estaba ardiendo») en los vv. 13.32; véase I, 202-203 (especialamente con el verbo *poreuesthai*);

4) *Ierousalēm*, en los vv. 13.18.33; véase la nota exegética a Lc 2,22;

5) *hē onoma Emmaus* («llamada Emaús»), giro típico de la traducción de los LXX (dativo + *ónoma* + nombre), sólo usado por Lucas en el v. 13; véase la nota exegética a Lc 1,26; cf. J. Jeremias, *Die Sprache*, 313;

6) el simple *kai autoi/ autos* («y ellos»/«él») en los vv. 14.25.28.31.35; véase I, 201;

7) la construcción *pros* con acusativo y con verbos de «decir», en los vv.14.17bis.18.25.32; cf. I, 195;

8) la construcción *kai egeneto* («y sucedió [que]»), en los vv. 15.30; véase I, 198-200;

9) el infinitivo con artículo, en los vv. 16.25.29; véase I, 185; cf. J. Jeremias, *ibíd.*, 314;

10) *apokritheis eipen* (literalmente: «respondiendo dijo») en el v. 18; véase I, 193;

11) *onomati* («por nombre», «que se llamaba») en el v. 18; véase I, 189;

12) «estos [últimos] días», en el v. 18; véase la nota exegética a Lc 23,7;

13) *ta peri* («de lo de», «lo referente a») en los vv. 19.27; véase la nota exegética a Lc 23,37;

14) *anēr prophētēs* (literalmente: «varón profeta», «un profeta») en el v. 19; cf. Lc 5,8; 11,32; Hch 1,11.16; 2,14.22.29.37; 3,12.14; 5,35; etc.;

15) *dynatos en* («poderoso en») en el v. 19; cf. Hch 7,22; 18,24;

16) la utilización hiperbólica de *pas* («todo») en los vv. 19.21.25; véanse las notas exegéticas a Lc 3,16; 4,15; 9,1;

17) *archontes* («jefes») en el v. 20; véase la nota exegética a Lc 14,1;

18) *tines* («algunos») en el v. 22; véase I, 189;

19) *orthrinai* (literalmente: «madrugadoras») en el v. 22; véase la nota exegética a Lc 24,1;

20) *arxamenos* («comenzando») en el v. 27; véanse notas exegéticas a Lc 1,2; 3,23; 23,5;

21) el participio pleonástico *anastantes* («levantándose») en el v. 33; véase I, 193;

22) *hypostrephein*, en sentido absoluto («volver»), en el v. 33; véase I, 189;

23) *tous hendeka* («los Once») en el v. 33; véase la nota exegética a Lc 24,9;

24) *tē klasei tou artou* («fracción del pan», «al partir el pan»), en el v. 35, es una expresión exclusiva de Lucas.

En opinión de R. Bultmann (HST 286 [que depende de H. Gunkel]), el episodio «tiene carácter de auténtica leyenda»: Cristo aparece como un viajero anónimo, lo mismo que Dios solía hacer en el Antiguo Testamento (cf. Gn 16,7-14; 18,1-22) cuando bajaba a pasear entre los hombres en figura humana (una imagen bien conocida en la literatura griega, e incluso en los escritos chinos). H. D. Betz («The Origin») intenta recuperar el carácter del episodio presentándolo como «leyenda cúltica» en forma de narración, para que el lector pueda descubrir su principal enseñanza, a saber, que la fe cristiana tiene que entenderse como fe en Jesús de Nazaret resucitado. No se puede negar que existe una semejanza entre este episodio y esa clase de leyendas, pero reducir a eso el significado del pasaje es otra cuestión. Un lector del siglo XXI se preguntaría si hay alguna base histórica para un episodio como éste. La respuesta de J. M. Creed (*The Gospel*, 290) es clara: «al parecer, no hay ninguna razón de peso para negar su fundamento histórico».

Como ya hace años demostró C. H. Dodd (*The Appearances* [véase p. 564]), los relatos de las apariciones de Jesús después de su resurrección no se pueden clasificar con las mismas categorías que se aplican a los demás componentes de la tradición evangélica. En lugar de esas categorías, Dodd sugiere tres tipos de relatos de aparición basados en tradiciones precedentes:

1) Relatos breves.

Contienen únicamente los rasgos esenciales de lo ocurrido, y muestran una estructura común fácilmente reconocible por su frecuente repetición, que quita rugosidades y confiere una gran pureza al relato. Su estructura consta de los siguientes elementos: a) situación: los discípulos entristecidos y aturdidos; b) aparición: Jesús se presenta de repente en medio de ellos; c) saludo de Jesús; d) reconocimiento por los discípulos; e) encargo o mandato de Jesús. Según la clasificación de Dodd, son «breves» los siguientes episodios: Mt 28,8-10: aparición de Jesús a las mujeres en su camino de vuelta del sepulcro; Mt 28,16-20: aparición a los Once en Galilea; Jn 20,19-23: aparición a los discípulos en Jerusalén, con ausencia de Tomás.

2) Relatos minuciosos.

Dodd los llama también «fábulas», una denominación que, igual que la de «leyendas» sugerida por Bultmann, posee un tono excesivamente peyorativo. En estos relatos se pone de manifiesto la habilidad y pericia del narrador, su interés por el desarrollo dramático, por los detalles reales y cautivadores, por los rasgos de carácter, por la capacidad de conversación, etc. Los ejemplos más llamativos de este género son: Lc 24,13-35: aparición a dos discípulos camino de Emaús; y Jn 21,1-14: aparición a siete discípulos que estaban pescando en el lago de Tiberíades.

3) Relatos mixtos.

Son relatos en sí breves que se transforman en minuciosos. Por ejemplo, Mc 16,14-15: aparición de Jesús a los Once, cuando están a la mesa, con su encargo correspondiente; Jn 20,11-17: aparición a María Magdalena; Jn 20,26-29: aparición a los discípulos en Jerusalén, con presencia de Tomás; Lc 24,36-49: aparición a los discípulos en Jerusalén.

También se podría aceptar la opinión de Dodd sobre el origen y desarrollo de estos relatos, aunque con ligeras precisiones:

1) Al principio sólo hubo una lista de testigos, algo semejante a 1 Cor 15,5-7: Pedro (cf. Lc 24,34; Mt 16,16b-19 [véase R. E. Brown y otros, *Peter*, 83-101]); los Doce (cf. Lc 24,36-53); más de quinientos

(sin referencia en otros pasajes); Santiago; quizá también uno de los «parientes» de Jesús que no creían en él (Jn 7,5), como se recoge en el *Evangelio de los Hebreos*, según Jerónimo (*De vir. ill.* 2 [TU 14.8]; Hennecke-Schneemelcher, *NTApocrypha* 1. 165); todos los apóstoles (sin restringir el significado de lo que Lucas entiende por *apostolos*); sin referencia en otros pasajes.

2) De esa mera lista se pasó a las afirmaciones sobre el hecho de que los discípulos habían sido testigos de que Jesús había resucitado (Lc 24,34; Hch 1,3-4; 10,39-40; 13,28-31; Mc 16,9.12-13).

3) Con el tiempo, al irse conociendo más detalles que reflejaban una tradición oral común, surgieron y se multiplicaron los relatos breves (de los que se ha hablado en el párrafo anterior).

4) Los relatos de tradición común se fueron embelleciendo con nuevas aportaciones, de modo que dieron lugar a relatos mixtos.

5) Como desarrollo de esos relatos surgieron narraciones minuciosas, que reflejaban tanto el estilo literario como los intereses teológicos de cada uno de los evangelistas.

Los relatos de apariciones, tan diferentes por su carácter personal y sus detalles característicos, no pueden ser objeto de armonización literaria. Con todo, es importante observar que, por lo común, carecen de descripciones de carácter apocalíptico (de hecho, el único elemento preternatural asociado con una de las apariciones es el dato de que Jesús se aparece en Jerusalén a los discípulos congregados en un local con las puertas cerradas [Jn 20,26]; por más que eso no supone un problema, porque la aparición de Jesús procede de su estado «glorioso» [véase p. 548]). Pero sería interesante comparar estos relatos evangélicos con la aparición de Cristo resucitado a Juan en la visión inaugural del libro del Apocalipsis (Ap 1,12-20), donde la visión cobra relieve por su gran derroche de ornamentación apocalíptica. La tradición evangélica es incomparablemente más austera. Y aunque las cristofanías que se narran en los cuatro evangelios pueden compararse con las teofanías del Antiguo Testamento, en ninguna de éstas últimas el personaje que se aparece es un resucitado de entre los muertos.

Según estos planteamientos, la aparición de Jesús a dos discípulos en el camino de Emaús sería un «relato minucioso», pero sin interés apologético. De hecho, en el momento en que es reconocido, Jesús desaparece; y ni siquiera sabemos si realmente cenó en Emaús (obsérvese el contraste con Lc 24,41-43, donde aflora claramente el aspecto apologético).

Por otro lado, el episodio de Emaús está transido de temas teológicos típicamente lucanos:

1) Tema geográfico.

Igual que en otros pasajes, la perspectiva geográfica está subordinada a la visión teológica de Lucas. Los discípulos «van camino» (*poreuomenoi*, v. 13) de Emaús, y el propio Jesús «se pone a caminar con ellos» (*syneporeueto autois*, v. 15). Nótese también la doble presencia de la expresión *en tē hodō* («en/ por el camino», vv. 32.35), como marco geográfico en el que Jesús instruye a los discípulos sobre el significado de la Escritura. De modo que, al final del evangelio según Lucas, esta aparición paradigmática no sólo tiene lugar en las cercanías de la ciudad donde se cumple el destino de Jesús y hacia la que se dirige todo el movimiento de la narración evangélica de Lucas, sino que esta última y definitiva instrucción de Jesús sobre la relación entre su destino y lo que anunciaron Moisés y los Profetas se produce «mientras van de camino». No se puede perder de vista la utilización sutil, pero deliberada, del elemento geográfico. Para más detalles, véanse I, 273-286.

2) Tema revelatorio.

Cristo resucitado manifiesta a los caminantes su nueva condición sólo de manera gradual. Al principio, «sus ojos estaban cegados y eran incapaces de reconocerlo» (v. 16). No se trata de una constatación real, sino de un recurso literario para el desarrollo de la narración. No es que exista un influjo negativo de Satanás, sino que se trata de una mera limitación humana. Antes de que desaparezca la venda de sus ojos, deberán ser instruidos. La tensión dramática acentúa la inminente revelación. Pero surge la pregunta sobre cómo los discípulos no pudieron reconocer a Jesús «en el camino», si es verdad que «estaban en ascuas» mientras él les explicaba el significado de las palabras de Moisés y de los Profetas. Pero Lucas dosifica la tensión dramática del relato. Y cuando por fin los discípulos reconocen al viandante, no es porque lo tengan ante los ojos, sino porque en el hecho de «partir el pan» se les abren los ojos de la fe. Y al instante, Jesús desaparece.

3) Tema cristológico como cumplimiento de las profecías.

Aunque los discípulos describen a Jesús como «un profeta poderoso en obras y palabras» (v. 19) y como el esperado liberador de Israel (v. 21), Cristo resucitado corrige esa impresión insistiendo en «todo lo que anunciaron los Profetas» (v. 25). De ese modo, Jesús se manifiesta no sólo como un profeta, sino también como el Mesías sufriente, al que

se referían Moisés y los Profetas. La teología de Lucas esgrime aquí la prueba de las profecías (P. Schubert, *Structure*, 165-186). Jesús ofrece a los discípulos una catequesis que, con su interpretación del Antiguo Testamento, pone «en ascuas sus corazones». No hay ninguna referencia específica a la *Tôrāh* o a los *Něbî'îm*; de modo que serán vanos todos los esfuerzos del lector moderno por encontrar algún pasaje veterotestamentario al que Cristo pudiera referirse cuando explicaba «lo que se refería a él en toda la Escritura» (v. 27), en concreto, lo que se refería a él como «el Mesías» que «tenía que padecer» (v. 26). Así, en visión global cristológica, es como Lucas presenta los datos del Antiguo Testamento (véase I, 336), poniendo en labios de Jesús resucitado su modo personal de leer las Escrituras. En este episodio aflora una interpretación (cristiana) del Antiguo Testamento, que tendrá continuidad en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Esa lectura es la mejor explicación de lo que el propio Lucas quiere decir en el prólogo a su evangelio, cuando habla de «los hechos que se han verificado entre nosotros» (Lc 1,1). Lo que ha sucedido, lo que Lucas transmite en su redacción evangélica, no es únicamente «lo que se ha verificado entre nosotros», sino el sufrimiento de Jesús de Nazaret, reconocido ahora como «Señor y Mesías» (Hch 2,36) que «ha entrado en su gloria» (cf. Lc 24,26). Todo eso es el cumplimiento de lo que Moisés y los profetas habían escrito sobre él. Y ese mismo tema aparecerá más adelante, en los vv. 44-46.

4) Tema eucarístico.

Es un tema que empieza aquí, pero que se desarrollará ampliamente en el segundo volumen de la obra de Lucas, el libro de los Hechos de los Apóstoles. Este episodio en el que Jesús está reclinado a la mesa con los discípulos de Emaús, y toma un pan, pronuncia la bendición, lo parte, y se lo ofrece a los comensales (v. 30) no sólo recuerda la última cena (Lc 22,19ab), sino que es el modo clásico en que Lucas se refiere a la eucaristía. La enseñanza que brota de esta escena es que, de ahora en adelante, Jesús resucitado estará presente en la comunidad de sus discípulos no de manera visible (después de la ascensión), sino en la fracción del pan. Así es como podrán reconocerlo, porque así es como él estará presente entre los suyos. Esa presencia se modificará más adelante, cuando se sepa que la fracción del pan no será el único modo en el que Cristo esté presente en medio de los suyos, porque también estará con ellos en «lo que mi Padre ha prometido enviaros» (Lc 24,49), que aquí se anuncia de manera todavía genérica, pero que se especificará plenamente en el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 1,4-5).

«En este relato, la capacidad artística de Lucas alcanza su nivel más elevado» (J. M. Creed, *The Gospel*, 290). Cualquier lector del episodio puede percibir la excitación de la intriga, que se desarrolla en cuatro secciones:

1) El encuentro (vv. 13-16). Tres días después de la crucifixión, dos discípulos abandonan abatidos la ciudad para volver a su aldea; por el camino, Jesús se les hace encontradizo y se une a ellos; pero los discípulos no lo reconocen.

2) La conversación por el camino (vv. 17-27). Jesús les pregunta de qué hablan, y Cleofás le dice: «¿Eres tú el único de paso en Jerusalén que no se ha enterado de lo ocurrido estos días en la ciudad?». Ante la pregunta del viajero, los dos caminantes le hablan de Jesús de Nazaret, un profeta del que se esperaba que habría de liberar a Israel, pero que fue ejecutado por las autoridades del pueblo. Es verdad que habían corrido bulos de algunas mujeres que habían ido a visitar el sepulcro y lo habían encontrado vacío, aunque también es cierto que unos ángeles les habían asegurado que estaba vivo. Y lo mismo les había pasado a algunos miembros de su grupo, que también habían encontrado vacío el sepulcro; pero «a él no lo habían visto». Entonces Jesús empieza a instruir a los dos discípulos, desvelándoles el sentido de las Escrituras: que «el Mesías estaba destinado a sufrir todo eso, antes de entrar en su gloria». De ese modo quería transformar su abatimiento y su tristeza en fe y esperanza.

3) La cena en Emaús (vv. 28-32). Al llegar a la aldea, los discípulos se dan cuenta de que su compañero anónimo hace ademán de seguir su viaje; por eso le insisten para que se quede con ellos. Finalmente, él accede. Y cuando ya están reclinados a la mesa, Jesús coge un pan, pronuncia la bendición, lo parte, y se lo ofrece. Y en ese momento, se les abren los ojos; y lo reconocen al partir el pan. Pero Jesús desaparece. Entonces caen en la cuenta de cómo les ardía el corazón cuando por el camino les explicaba el sentido de las Escrituras.

4) El regreso a Jerusalén (vv. 33-35). Y sin más, aunque ya es bastante tarde, emprenden viaje de regreso a la ciudad. Al llegar, encuentran reunidos a los Once y a los demás, que les comunican que «el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (v. 34). Y entonces, ellos les cuentan lo que les ha pasado «en el camino» y cómo lo han reconocido al partir el pan.

Una secuencia semejante, aunque no de manera tan explícita, se verá en el episodio siguiente: a) Aparición de Jesús, sin que los suyos lo reco-

nozcan. b) Revelación mediante una exégesis de la Escritura. c) Cena en común. d) Partida definitiva de Cristo resucitado (ascensión al cielo).

El relato de los discípulos de Emaús suscita inevitablemente una pregunta: la cena de Jesús con sus compañeros de viaje, ¿fue una verdadera celebración de la eucaristía? Ya se ha hecho referencia al tema eucarístico, que es lo que da lugar a la cuestión. Pero el planteamiento encierra un anacronismo: ¿Se puede pensar que, en el estadio I de la tradición evangélica, Jesús resucitado partiera el pan en el sentido de celebrar la eucaristía? La pregunta no tiene respuesta. Además habrá que observar que esos dos discípulos no pertenecían al círculo de «los apóstoles» con los que Jesús había celebrado la última cena (Lc 22,14). El reconocimiento de Jesús resucitado, que es lo que realmente cuenta este episodio, tendría que basarse, más bien, en una escena como Lc 9,10-17, donde Jesús toma cinco panes (y dos peces), levanta la mirada al cielo, bendice los panes y los peces, los parte, y se los entrega a los discípulos. Ese contexto sería suficiente para explicar el hecho del reconocimiento, en el estadio I de la tradición. Pero otra cosa sería preguntarse si, en el estadio III, Lucas quiso dar al episodio una connotación eucarística. Ya se ha ofrecido antes una respuesta afirmativa, al exponer los temas de teología lucana que afloran en este episodio, especialmente a la luz del sentido que Lucas atribuye a la expresión «partir el pan», en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

Otra cuestión que se ha planteado con frecuencia se refiere a la posibilidad de que el sentido del relato abrigue reminiscencias de la primitiva celebración litúrgica cristiana. Entre otros puntos se señala la utilización de textos del Antiguo Testamento (liturgia de la palabra), la proclamación de la fe en la resurrección (v. 34), y el contexto de una cena en la que se parte el pan. No se puede negar que la presencia de esos elementos sugiere una relación con la eucaristía; pero la cuestión sobre si en ellos se refleja el modo en que se desarrollaba la primitiva celebración eucarística es una cosa muy distinta. Planteamientos de ese tipo son más «eisegéticos» que «exegéticos». En realidad, se sabe muy poco sobre el desarrollo de las celebraciones litúrgicas cristianas en el siglo I d.C. (Para más detalles, véase J. Wanke, *Die Emmauserzählung*, 120-122.)

También se ha observado un paralelismo entre este episodio y el de la conversión del eunuco etíope en Hch 8,26-40 (véase J. Dupont, «The Meal at Emmaus», 119-120). La semejanza de estructura en los dos relatos salta a la vista, pero hay suficientes diferencias para ser precavidos y no rebasar los límites de una interpretación razonable del primero.

NOTAS EXEGÉTICAS

24 v. 13. *Aquel mismo día*

El primer día de la semana (v. 1). Desde el punto de vista cronológico, la frase une explícitamente esta aparición de Cristo resucitado con el día en que se descubre el sepulcro vacío, es decir, el mismo día de la resurrección. Más adelante (cf. v. 33) se darán otras indicaciones para que el lector entienda que todos los acontecimientos que se narran en este último capítulo tuvieron lugar en un período de veinticuatro horas. Por el hecho de que cada uno de los episodios hace referencia a este nuevo día, después del sábado (vv. 1.13.33), E. E. Ellis (*Gospel of Luke*, 276) cree que se trata de una indicación simbólica, y «califica el día de la resurrección de Jesús como el comienzo de una nueva creación». Pero eso equivale a transferir al relato de Lucas un tema típico de Pablo que apenas tiene resonancias en la obra de Lucas.

Dos discípulos

Literalmente: «dos de [entre] ellos», en referencia al v. 9: «[a los Once] y a los otros», ya que Cleofás, que es como se llama a uno de ellos en el v. 18, no pertenecía al grupo de «los apóstoles» (v. 10), en el sentido que el evangelista da a ese término (cf. Lc 6,13), y mucho menos a «los Once». Con todo, no se puede excluir la posibilidad de que el otro discípulo, cuyo nombre no se revela, fuera uno de los Once.

Iban camino

Véase la nota exegética a Lc 4,30, y I, 282. El relato parece implicar que los dos discípulos volvían a casa, después de haber celebrado la Pascua en la capital.

Una aldea llamada Emaús, distante unos doce kilómetros de Jerusalén

La interpretación de este versículo difícil comporta el análisis de tres cuestiones: a) el problema de crítica textual sobre la distancia entre Emaús y Jerusalén; b) la identificación de la aldea; y c) la razón por la que se menciona, precisamente, Emaús.

a) *Stadious hexēkonta* («sesenta estadios»). Ésta es la lectura del papiro P^{75}, de los códices A, B, D, K^2, L, W, X, Δ, Ψ, 063, 0124, $f^{1\,13}$, y otros muchos, y también de la mayor parte de las antiguas versiones. Sin embargo, en los códices ℵ, K*, Θ, Π, 079, 1079* y algunos escritores patrísticos (por ejemplo, Eusebio, Jerónimo, y Sozomeno) se lee: *stadious hekaton hexēkonta* («ciento sesenta estadios»). No cabe duda que la lectura más fiable es la pri-

mera. Véase A. Vaccari, «L'Emmaus di S. Luca: Punti sugli i»: «Antonianum» 25 (1950) 493-500; M.-J. Lagrange, *Luc*, 617-619. Como medida de distancia, el *stadion* griego equivalía a unos ciento ochenta y cinco metros (BAGD 764). Por tanto, «sesenta estadios» equivaldrían a unos doce kilómetros.

b) ¿Qué se sabe de una aldea llamada *Emmaous*? En la totalidad de códices griegos y antiguas versiones se lee *Emmaus*, menos en el códice D, que extrañamente dice: *onomati Oulammaous*, una lectura prácticamente inexplicable, a no ser que se trate de una corrupción del antiguo nombre de Betel según la traducción de los LXX de Gn 28,19 (*Oulamlous*). De hecho, tres ciudades compiten por esta identificación:

1) *Ammaous*, conocida desde la época de los Macabeos. En 1 Mac 3,40.57; 4,3 se presenta como un lugar en la llanura donde Judas Macabeo atacó a las fuerzas de Siria y Filistea, y que posteriormente fue fortificado por Báquides (1 Mac 9,50; véase Flavio Josefo, *Ant.* 13. 1,3 § 15). Flavio Josefo habla también de esta *Ammaous* (*Bell.* 2. 4,3 § 63; 2. 5,1 § 71), o *Emmaous* (*Ant.* 17. 10,7 § 282; 17. 10,9 § 291), como una aldea reducida a cenizas por Quintilio Varo, gobernador de Siria entre los años 6-4 a.C., en venganza por una carnicería de soldados romanos. La ciudad debió de ser reconstruida, porque más tarde aparece como capital en una lista de «toparquías» (capitales romanas) del 66 d.C. (véase Flavio Josefo, *Bell.* 3. 3,5 § 55 [*Ammaous*]). La ciudad estaba situada unos cuarenta kilómetros al noroeste de Jerusalén. El año 223 d.C. pasó a ser conocida como Nicópolis (*Chronicon paschale* [PG 92. 657]). Eusebio (*Onomasticon* [GCS 3/1. 90]) la identifica como la ciudad de donde procedía Cleofás: «la actual Nicópolis, famosa ciudad de Palestina». A Eusebio le siguió Jerónimo (*ibíd.*, 91) y, ya en el siglo V, Sozomeno (*Hist. eccl.* 5. 21 [GCS 50. 228]). Ninguno de estos escritores menciona la distancia entre Nicópolis y Jerusalén; y tampoco sabemos cuál era la lectura que preferían en este pasaje de Lc 24,13. El nombre moderno de esta aldea es *'Amwas* (forma árabe del griego *Emmaous*), cerca de Latrun. Su distancia de Jerusalén plantea un verdadero problema a la hora de identificarla con el lugar al que se refiere la redacción de Lucas. ¿Cómo pudieron los dos discípulos recorrer esa distancia a pie y regresar ese mismo día a la capital? La distancia de «ciento sesenta estadios» fue introducida en la tradición textual (¿acaso por Orígenes o por Julio Africano?) para identificar a Emaús como la antigua Nicópolis.

Esta identificación es aceptada por G. Dalman, *Sacred Sites and Ways* (Londres 1935) 226-231; F.-M. Abel, «La distance de Jérusalem à Emmaüs»: RB 34 (1925) 347-367; L.-H. Vincent y F.-M. Abel, *Emmaüs: Sa basilique et son histoire* (París 1932). Para ulteriores detalles, véase la bibliografía de las pp. 598-599.

2) El historiador judío Flavio Josefo (*Bell.* 7. 6,6 § 217) conoce otra *Ammaous* como un lugar que distaba «treinta estadios» de Jerusalén y que fue donde Vespasiano acomodó a ochocientos soldados veteranos que habían sido licenciados del ejército de Roma. Estaba situada a unos ocho o nueve kilómetros al noroeste de la capital en dirección a Joppe, y en época moderna

se llamaba *Kuloniyeh* (del latín: *colonia*, término que se usaba frecuentemente para ese tipo de asentamientos romanos) hasta su destrucción durante la guerra de 1948. Situada en el lugar de la antigua Mosa (Jos 18,26), se conoce en la Misná como el lugar desde donde se llevaban a Jerusalén los ramos de sauce para la fiesta de los Tabernáculos. Una aldea como ésa estaba a una distancia razonable para que los discípulos pudieran recorrerla a pie, de ida y vuelta, en el mismo día. Quizá los «sesenta estadios» del texto de Lucas quisieran representar la figura de un viaje de ida y vuelta.

Esta identificación es aceptada por J. M. Creed, *The Gospel*, 295; HJPAJC 1. 512-513, n. 142; P. Benoit, *Passion and Resurrection*, 271-274; J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucae*, 138. En caso de tener que elegir, quizá esta opción sea la más pertinente.

3) Desde la época de las Cruzadas, se ha identificado la Emaús de la recensión de Lucas con la aldea de el-Qubeibeh, distante de Jerusalén unos sesenta y tres estadios, en dirección a Lidda. Algunos árabes modernos se refieren a esta aldea como ʻAmwas, pero esa denominación no es anterior a los comienzos del siglo XX. Si ésa fuera la Emaús lucana, estaría a una distancia razonable de Jerusalén, próxima a los «sesenta estadios» de los que habla el texto. Pero en el siglo I d.C., esa localización era desconocida.

Esta identificación es aceptada por P.-M- Viaud, *Qoubeibeh Emmaus évangélique: Etude archéologique de son église et de la maison qu'elle enclave* (Jerusalén 1930); véase L.-H. Vincent, RB 40 (1931) 57-91; A. de Guglielmo, «Emmaus»: CBQ 3 (1941) 293-301.

c) ¿Por qué razón se menciona, precisamente, Emaús? Aunque hoy en día no podemos estar seguros de la localización de la aldea a la que se dirigían los dos discípulos (a causa del problema textual y de las diversas posibilidades de identificación), y teniendo en cuenta lo problemático que resulta el conocimiento que debió de tener Lucas sobre la geografía de Palestina (véase I, 273-274), la única razón por la que el evangelista menciona esta localidad parece ser su cercanía a Jerusalén. Si nos atenemos estrictamente al texto de Lucas, hay que admitir que Jesús resucitado no se apareció a esos discípulos «en Jerusalén», pero no se puede juzgar de la misma manera su perspectiva geográfica global. De todos modos, Lucas presenta a Jesús durante su ministerio en Galilea, desplazándose a «la región de los gerasenos» (Lc 8,26); pero el evangelista tiene buen cuidado en anotar que esa región estaba «enfrente de Galilea», con el fin de no distraer al lector del entorno «galileo» de ese ministerio. Pues eso mismo ocurre aquí. Emaús estaba situada en las cercanías de Jerusalén; y eso era lo único importante.

v. 14. *Iban comentando lo sucedido*

Sobre el carácter sustantivado del participio de perfecto *ta symbebēkota*, cf. 1 Mac 4,26; Flavio Josefo, *Bell.* 4. 1,6 § 43; *Ant.* 13. 6,3 § 194. Obsérvese

la diferencia entre esta expresión en neutro y *peplērophorēmena* en Lc 1,1 (véase la respectiva nota exegética).

v. 15. *Mientras conversaban y discutían*

Lucas utiliza una vez más la construcción *kai egeneto* con verbo en tiempo finito (*syneporeueto*). Véase I, 199-200. La frase temporal consta de dos infinitivos con artículo, introducidos con *en tō*. Véase I, 200-201.

Jesús en persona

La fórmula *kai autos* tiene aquí significado intensivo. Véase I, 202. En lugar de esta expresión, el códice B* lee *autous* («[a] ellos») como sujeto del infinitivo *syzētein* («discutir»). Por su parte, en el códice D se lee simplemente *kai ho* antes del nombre propio *Iēsous*. En Mc 16,12 se dice que Jesús se apareció «con aspecto diferente» (*en hetera morphē*).

Se acercó y se puso a caminar con ellos

Jesús, que viene detrás de ellos, los alcanza como si fuera otro peregrino que vuelve a casa, después de haber celebrado la Pascua en Jerusalén. Sobre Jesús resucitado caminando por la tierra, véase I, 325.

v. 16. *pero sus ojos estaban cegados*

A pesar de que los discípulos veían a Jesús físicamente, no podían reconocer de quién se trataba. Cf. Jn 20,14-15, donde María Magdalena confunde a Jesús con el hortelano. El comentario de Lucas concuerda con Lc 9,45; 18,34; aquí forma parte del elemento de incógnito con el que Lucas acentúa el carácter dramático de la escena. Es probable que haya que entender la voz pasiva como «pasiva teológica» («Dios había cegado sus ojos»). Véase ZBG § 236.

Y eran incapaces de reconocerlo

Lucas emplea aquí el infinitivo, con artículo en genitivo (véase I, 185), para expresar el objeto de la restricción.

v. 17. *¿Qué conversación es ésa que os traéis por el camino?*

Con esta pregunta sobre el tema de la conversación, el evangelista atribuye al propio Jesús resucitado la iniciativa en la escenificación del drama que

empieza a desarrollarse. Sobre el empleo del verbo *antiballein* («intercambiar», «reflexionar»), cf. 2 Mac 11,13.

v. 18. *Cleofás*

El nombre es un diminutivo del griego *Kleopatros*, foma masculina de «Cleopatra» (compárese *Antipas* y *Antipatros*). El diminutivo se encuentra en algunas *óstraca* griegas procedentes de Egipto. Véase BDF § 125.2. Aunque los comentaristas lo asocian frecuentemente con *Klōpas*, nombre del marido, o del padre, de una de las Marías que estaban junto a la cruz de Jesús (cf. Jn 19,25), en realidad no tiene nada que ver con ese personaje, pues su nombre es la forma griega del nombre semítico *qlwp'* (conocido por textos de Palmira), o *qlwpw* (nombre arameo que aparece en Mur 33,5 [DJD 2. 151]).

Desde los tiempos de Orígenes (*Contra Cels.*, 2. 62,68 [GCS 2. 184, 190]) se ha intentado identificar al compañero de Cleofás con el apóstol Pedro. Véase R. D. Sawyer, «Was Peter the Companion of Cleopas on Easter Afternoon»: ExpTim 61 (1949-1950) 191-193; J. H. Crehan, «St Peter's Journey to Emmaus»: CBQ 15 (1953) 418-426; R. Annand, «"He Was Seen of Cephas". A Suggestion about the First Resurrection Appearance to Peter»: SJT 11 (1958) 180-187. Pero eso es poco probable, a la luz del v. 34. Otros intentos identifican a este personaje con la mujer de Cleofás (¿quizá por confusión con Jn 19,25?). Véase J. E. Adams, «The Emmaus Story, Lk. xxiv. 13-25: A Suggestion»: ExpTim 17 (1905-1906) 333-335; C. E. Charleworth, «The Unnamed Companion of Cleopas»: ExpTim 34 (1922-1923) 233-234. En una tradición posterior se llega incluso a llamar *Emmaous* al compañero anónimo. Véase A. Souter, «"Emmaus" Mistaken for a Person»: ExpTim 13 (1901-1902) 429-430; E. Nestle, «"Emmaus" Mistaken for a Person»: ExpTim 13 (1901-1902) 477; A. Bonus, «Emmaus Mistaken for a Person»: ExpTim 13 (1901-1902) 561-562. Una tradición del siglo X lo identifica con Natanael.

En el relato de Lucas, el compañero permanece anónimo; pero eso suscita la pregunta sobre el motivo por el que el evangelista nombra concretamente a Cleofás. Sencillamente, no hay ningún motivo; de modo que la mejor explicación es considerarlo como parte de la tradición anterior a Lucas.

¿Eres tú el único de paso en Jerusalén?

El verbo *paroikein* significa con frecuencia: «residir en un lugar sin ser ciudadano del mismo», «ser residente»; y también se podía aplicar a visitantes temporales, o forasteros (lo que cuadraría perfectamente con la estancia de un peregrino para celebrar la fiesta de Pascua). Cf. Gn 17,8; Ex 6,4 (en la traducción de los LXX). Paralelos a esta especie de pregunta retórica se han encontrado en Cicerón, *Pro Milone* 12.33; *Pro Rabir perduell.* 10.28.

Lo ocurrido estos días en la ciudad

Probablemente se trata de un nuevo intento de Lucas por anclar la vida, la muerte y la resurrección de Cristo en la historia humana, de modo que el lector concentre su atención en las transcendentales consecuencias de lo que le sucedió a Jesús. Véase I, 287. Sobre *genomena*, véase la nota exegética a Lc 23,48.

v. 19. *¿De qué?*

Literalmente: «¿qué cosas?» (*poia?*). La pregunta invita a dar una respuesta; y los interlocutores muerden el anzuelo.

De lo que ha pasado con Jesús Nazareno

Literalmente: «lo que se refiere [a]» (*ta peri*). Véase la nota exegética a Lc 22,37.

En el papiro P^{75} y en los códices ℵ, B, L, 079,0124, etc. (cf. Lc 4,34) se lee *Nazarēnou* («de Nazaret», «Nazareno»), mientras que en otros muchos códices (A, D, K, P, W, X, Θ, Ψ, 063, $f^{1.13}$, y en la tradición textual «koine») se dice *Nazōraiou*, forma que se usa en Lc 18,37. Véase la respectiva nota exegética.

Un profeta poderoso en obras y palabras

Sobre la presentación de Jesús como «profeta», cf. Lc 7,16.39; 9,8.19. Véase I, 357. Véase también F. Hahn, *Titles*, 379-388. Sobre la expresión: «poderoso en obras y palabras», cf. Hch 7,22. Sobre la combinación: «obra y palabra», o «palabra y obra», cf. Rom 15,18; Col 3,17; 2 Tes 2,17.

Ante Dios

La preposición *enantion* es exclusiva de Lucas en el Nuevo Testamento. Cf. Lc 1,6; 20,26; Hch 7,10; 8,32 (= Is 53,7).

Ante todo el pueblo

Véase la nota exegética a Lc 18,43.

v. 20. *Los sumos sacerdotes y nuestros jefes*

La misma secuencia: «sumos sacerdotes y (otros) jefes» se encuentra en Lc 23,13. De ese modo, hacia el final de su narración evangélica, Lucas pre-

senta a uno de los personajes secundarios apuntando su dedo acusador directamente contra las autoridades judías como responsables de la muerte de Jesús, sin hacer la más mínima mención de Pilato o de los romanos.

La conjunción *hopōs*, en sentido de *pōs* («cómo»), es un tanto extraña; aquí introduce una interrogativa indirecta (véase BDF § 300.1), lo que es bastante inusual; ésa es, probablemente, la razón por la que en el códice D se lee: *hōs touton paredōkan* («que... lo entregaron»).

Lo entregaron para que fuera condenado a muerte, y lo crucificaron

Literalmente: «lo entregaron... a una condena a muerte». Estas palabras aluden a Lc 22,71; 23,24-33. Sobre la forma *paredōkan*, véase la nota exegética a Lc 1,2.

v. 21. *Nosotros esperábamos*

Los discípulos expresan así su profunda decepción. En sus palabras resuena el texto de Jr 14,8, donde se llama al propio Yahvé: «Esperanza de Israel, salvador en el peligro».

El libertador de Israel

El que habría de liberar a Israel de la ocupación romana (cf. Lc 1,68, con la respectiva nota exegética), una esperanza que estaba viva entre los judíos palestinenses de la época, porque tenía sus raíces en algunos pasajes del Antiguo Testamento, como Is 41,14; 43,14; 44,22-24; 1 Mac 4,11; y con resonancia en SalSl 9,1. La expresión *lg'wlt yśr'l* («para redención de Israel») se encuentra en la datación de una hazaña del tiempo de la Segunda Rebelión judía (Mur 22,1; cf. 25,1 [DJD 2. 118, 135]). Cf. Hch 1,6.

Con hoy son ya tres días que ocurrió

La traducción del texto griego: *tritēn tautēn hēmeran agei aph' hou tauta egeneto* es problemática. El verbo *agein*, en sentido temporal, se encuentra en griego extrabíblico con el significado transitivo de «pasar (el tiempo)», «celebrar (una fiesta)». Pero, por lo común, no se emplea en sentido impersonal, como parece que se utiliza aquí. Por eso, algunos comentaristas sugieren que hay que sobreentender «Jesús» como sujeto de *agei*: «(Jesús) está pasando este tercer día, desde que eso ocurrió». Véase BAGD 14; BDF § 129; EWNT 1, 58. Con todo, otros comentaristas insisten en el significado impersonal, intransitivo. Véase J. M. Creed, *The Gospel*, 296; A. Plummer, *The Gospel*, 554. Cf. W. Arndt, «Agei, Luke 24,21»: CTM 14 (1943) 61.

Sobre «el tercer día», véanse las notas exegéticas a Lc 2,46; 9,22.

v. 22. *Algunas mujeres de nuestro grupo*

El códice D omite la frase preposicional *ex hymōn* («de nosotros», «de los nuestros»).

Nos han dado un susto

Véase la nota exegética a Lc 2,47. El informe de las mujeres, que fueron las primeras en descubrir el sepulcro vacío, no produce crédito, sino susto, es decir, un asombro incrédulo.

Fueron muy de mañana al sepulcro

Éste y los dos versículos siguientes son un resumen de Lc 23,56b-24,9 y, al parecer, le llegaron a Lucas por cauces independientes de Mc 16,1-8.

v. 23. *Una aparición de ángeles*

Véase la nota exegética al v. 4.

Que estaba vivo

Véase la nota exegética al v. 5c.

v. 24. *Algunos de los nuestros*

Literalmente: «algunos de los que [están/ estaban] con nosotros». Pero resulta que, según el v. 12, sólo «Pedro» fue al sepulcro para comprobar el informe de las mujeres. Eso sugiere que Lucas utiliza aquí un resumen de la visita al sepulcro que, a juzgar por los vv. 1-12, no es composición personal del propio evangelista. Pero, por otra parte, demuestra (como también lo hace la tradición de Juan) que las mujeres no fueron las únicas que visitaron el sepulcro.

Pero a él no lo vieron

El complemento directo «a él» (*auton*) está colocado enfáticamente al comienzo de la frase. A pesar del sepulcro vacío y de los testimonios de las mujeres, los discípulos permanecen escépticos y hasta resignados; de hecho, *¡A él*, nadie lo ha visto!

v. 25. *Jesús les dijo*

Literalmente: «Y él les dijo»; con simple *kai autos*, y construcción *eipen pros* con acusativo. Véanse I, 195, 201-202.

Creer todo lo que anunciaron los profetas

Con esta afirmación genérica, Lucas introduce un tema central de su teología. Una vez más se recrea en la hipérbole «todo» (*pasin* = «todas las cosas»), aunque no especifica los pasajes proféticos en los que piensa. De ese modo, Lucas se convierte en modelo de una posterior lectura cristiana del Antiguo Testamento como *praeparatio euangelica*. Cf. Lc 18,31. Lucas emplea aquí el infinitivo con artículo para explicar los adjetivos precedentes: «torpes» y «lentos [de corazón]». Sobre la combinación del verbo *pisteuein* («creer») con la preposición *epi*, véase BAGD 287.

v. 26. *¿No tenía el Mesías que padecer todo eso?*

Cf. Lc 17,25. Mediante una pregunta retórica, Jesús entra en el fondo de la cuestión. Ésta es la primera vez que aparece la específica afirmación cristológica de Lucas sobre la necesidad del sufrimiento del Mesías; cf. v. 46; Hch 3,18; 17,3; 26,23 (donde en lugar del verbo *paschein*, se emplea el adjetivo verbal *pathētos*). La idea de un Mesías sufriente no se encuentra en el Antiguo Testamento ni en escritos del judaísmo precristiano. Str-B (2. 273-299) afirman que la «antigua Sinagoga» conocía «un Mesías sufriente para el que no estaba determinada ninguna clase específica de muerte, el Mesías ben David», y «un Mesías que tenía que morir, cuyo sufrimiento no se menciona, el Mesías ben Joseph» (*ibíd.,* 273-274). Sin embargo, cuando citan los pasajes de la literatura rabínica (*ibíd.,* 282-291) que hablan del Mesías ben David, todas las citas están tomadas de textos posteriores, que no llegan a demostrar que entre los judíos *palestinenses* de la época o del tiempo anterior a Jesús existieran expectativas de la aparición de dicha figura. Y lo mismo habrá que afirmar sobre los textos que se refieren al Mesías ben Joseph que tenía que morir (*ibíd.,* 292-299). Str-B están en lo cierto cuando rechazan la implicación que en ocasiones aparece en los comentaristas cristianos, de que Mc 8,31; 9,31 y Mt 16,21 hacen referencia a un «Mesías sufriente»; y es que, si en dichos pasajes se emplea algún título, es el de «Hijo del hombre» marcado por el sufrimiento, que no es un título «mesiánico» sin más. ¿Dónde se encuentra en el judaísmo precristiano un «Hijo del hombre» como agente de Yahvé, ungido para salvar o liberar a su pueblo? Es verdad que en *Tg. Ps.Jon.* se identifica al «Siervo» de Is 52,13 con «el Mesías»: «Mirad, mi siervo, el Mesías, tendrá éxito, subirá y crecerá mucho», y que Is 53,10c se transforma en: «Contemplarán el reinado de su

Mesías; tendrá muchos hijos e hijas». Pero en un versículo tan crucial como Is 53,12 no se hace referencia a un «Mesías». No es en modo alguno sorprendente que «el Siervo» de Is 52-53 llegara a identificarse con un Mesías en la tradición del judaísmo; pero aún habrá que demostrar que esa identificación ya existía en el judaísmo precristiano o en el judaísmo contemporáneo del Nuevo Testamento. Véase S. H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation: The Messianic Exegesis of the Targum* (Nueva York 1974) 63-67 (que debería usarse con gran cautela); D. J. Harrington, CBQ 37 (1975) 388-389; J. A. Fitzmyer, JBL 94 (1975) 473-477; cf. HJPAJC 2. 547-549 que, en conjunto, concuerda con los comentarios precedentes, aunque habrá que investigar a fondo las fechas y las fuentes de los «dispersos pasajes rabínicos» (por lo general, *babilónicos*) que se citan en p. 549. (*Tg. Jonathan* de los profetas debe datarse entre los años 200 y 500 d.C. y, probablemente, procede de Babilonia, al menos en su redacción definitiva. Se puede admitir que emplea tradiciones anteriores [incluso palestinenses]; pero, ¿cómo se pueden separar esas tradiciones de su redacción final, sin un control palestinense? Por otra parte, como observan Str-B [p. 284], ese Targum, aunque interpreta Is 52,13-53,12 en sentido mesiánico, «ha suprimido ingeniosamente todo lo que podría hacer referencia al sufrimiento y muerte de un Mesías», porque «los sufrimientos del Mesías se convierten en los sufrimientos del pueblo de Israel [Is 52,14; 53,3.4.8.10] y en los de las naciones y sus gobernantes [Is 53,3.7.8]».) Obsérvese, sin embargo, que en Justino Mártir, *Dial. Cum Tryph.* (68 [PG 6. 635]), el Mesías se presenta como *pathētos*, un término derivado, probablemente, de Hch 26,23.

Al emplear la forma verbal *edei* («era necesario»), la narración de Lucas relaciona el tema del Mesías sufriente con su idea de la historia de salvación. Véanse I, 299-302.

Obsérvese, igualmente, cómo el comentario de J. M. Creed (*The Gospel*, 296-297) sobre «las ideas paulinas de la cruz y de la redención» distorsionan la concepción lucana del sufrimiento y muerte de Jesús. Para más detalles, véanse I, 59-61.

Para entrar en su gloria

Literalmente: «y (así) entrar...». En Lc 9,26 (véase la respectiva nota exegética) queda claro que la «gloria» es la condición de Jesús como «Mesías», o como «Hijo del hombre». Es decir, Jesús goza ya de la compañía de su Padre del cielo. Véanse I, 326; III, 126-128. El término «gloria» (*doxa*) es el esplendor que va asociado con la presencia de Yahvé en el Antiguo Testamento (Ex 14,4.17-18; 16,7.10; 24,16; 40,34-35; Sal 26,8; 72,19), e incluso en una perspectiva escatológica (Is 43,7; 58,8; 60,1-2). Cf Lc 21,27; Hch 7,2.55. En este pasaje, «gloria» es la culminación del paso de Jesús al Padre; su destino queda plenamente cumplido. Incluso mientras camina hacia Emaús, Jesús dice

a sus discípulos que *ya ha entrado* en esa condición; él ya está «en gloria», y desde ese nuevo estado proceden sus apariciones.

Igual que Cristo tuvo que sufrir todo eso para entrar en su «gloria», así el discípulo cristiano «deberá» sufrir tribulaciones para entrar en el Reino de Dios (Hc 14,22).

v. 27. *Y comenzando por Moisés y siguiendo por los Profetas*

Se mencionan dos de las tres partes en las que se divide el Antiguo Testamento, igual que en Lc 16,31; Hch 26,22; 28,23. Aunque también Mt 11,13 habla de «todos los profetas y la Ley», y Jn 1,45 tiene una frase parecida, la mención conjunta de *Torá* y *Nĕbî'îm* es específicamente lucana, en el Nuevo Testamento. Pero, en realidad, Lucas utiliza un modo de expresión bien conocido en el judaísmo palestinense. Cf. 1QS 1,3; 4QDibHam 3,12; cf. 1QS 8,15-16; CD 5,21-6,1; 6QD 3,4.

Les explicó lo que se refería a él en toda la Escritura

Cf. Hch 8,35. Eso parecería sugerir que «Moisés y todos los Profetas» incluyen «toda la Escritura». En cuanto a «los Profetas», deberían entenderse en el sentido habitual del judaísmo, es decir, «profetas anteriores» (libros de Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes) y «profetas posteriores» (Isaías, Jeremías, Ezequiel, y los doce profetas menores). Obsérvese, con todo, que en el v. 44 se añaden los «Salmos» (una sección de los «Escritos» [*Kĕtûbîm*], tercera parte de la Biblia hebrea). Una vez más, Lucas omite referencias específicas a «lo que se refería a él [Jesús] en toda la Escritura». Sobre la expresión *ta peri* («lo referente a»), véase la nota exegética a Lc 22,37.

El significado de las palabras de Jesús a los dos discípulos es que, desde principio a fin, las Escrituras hebreas dan testimonio sobre él y su destino; de hecho, «Cristo es el centro y la meta de toda la Escritura» (E. Lohse, *Die Auferstehung*, 29). Se puede estar completamente de acuerdo con la reflexión de A. Loisy (*L'Évangile selon Luc*, 579): «El evangelista contempla todos los pasajes del Antiguo Testamento en los que el cristianismo primitivo creía reconocer profecías mesiánicas, especialmente los textos que él mismo cita en este libro [evangelio según Lucas] y en el libro de los Hechos de los Apóstoles». Pero otra cosa es ser tan específico como el propio Loisy. Según A. Plummer (*The Gospel*, 555), «se hace referencia especial a profecías como Gn iii.15, xxii.18; Nm xxiv.17; Dt xviii.15, y a elementos tipológicos como el carnero expiatorio, el maná, la serpiente de bronce, y los sacrificios». Y Plummer no es el único que se esfuerza por especificar esas referencias. Véase J. Ernst, *Evangelium nach Lukas*, 662; N. Geldenhuys, *Commentary*, 634; K. H. Rengstorf, *Evangelium nach Lukas*, 284. Quizá se pueda tolerar una especificación de los pasajes vete-

rotestamentarios a los que hace referencia el propio Lucas, pero citar un pasaje como Gn 3,15 es altamente cuestionable.

v. 28. *Cerca de la aldea adonde iban*

El doble empleo del verbo *poreuesthai* en esta frase y en la siguiente centra la atención, una vez más, en la perspectiva geográfica del evangelio según Lucas. Véase la nota exegética a Lc 4,30. Se llega al fin del camino, pero también al punto culminante de la narración.

Él hizo ademán de seguir adelante

Ese ademán es un recurso literario para que los discípulos insten a Jesús a que se quede con ellos. Es una reacción espontánea de hospitalidad para con un extraño.

v. 29. *pero ellos le insistieron*

Cf. Hch 16,15, y la utilización de la forma simple del verbo en Lc 16,16 (véase la respectiva nota exegética).

Está atardeciendo y el día va ya de caída

Según el cómputo del calendario judío, la frase tiene que referirse al hecho de que está para terminar «el primer día de la semana» (v. 1), pero el evangelista no presta gran atención a ese detalle y considera las horas posteriores al ocaso como parte del mismo día. La primera expresión, *pros hesperan* («al atardecer»), es un giro de los LXX (cf. Gn 8,11; Ex 12,6; Nm 9,11); la traducción de los LXX de Jr 6,4 muestra que *hē hēmera* debe ir con el verbo *kekliken*, que también puede tener sentido impersonal con referencia a la caída del sol. Cf. Lc 9,12, con la respectiva nota exegética. La acción es paradigmática para el discípulo cristiano, que pide al Señor que se quede con él.

Entró para quedarse

Lógica referencia a la casa de uno de los viajeros. Jesús resucitado se digna aceptar la invitación de los discípulos. El aspecto de finalidad se expresa por medio del infinitivo con artículo (véase I, 185).

v. 30. *Estando recostado a la mesa*

Lucas emplea una vez más la construcción *kai egeneto* («y sucedió») con verbo en tiempo finito, pero sin la conjunción *kai* (véase I, 199); para expre-

sar el aspecto temporal, usa el infinitivo con artículo, precedido de la preposición *en* con dativo (*en tō*); véase I, 200-201.

Tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo ofreció

Aunque Jesús es el invitado, asume el papel de anfitrión o *paterfamilias*. En los dos participios, *labōn* («tomando», «cogiendo») y *klasas* («habiéndo[lo] partido»), resuenan los verbos de Lc 22,19. Cf. Lc 9,16. En la presentación de Lucas, Jesús resucitado realiza las mismas acciones que en la multiplicación de los panes y los peces, y en la última cena; sólo que ahora no pronuncia sobre el pan ninguna palabra de interpretación.

v. 31. *Se les abrieron los ojos*

Se trata, sin duda, de una «pasiva teológica»: «Dios les abrió los ojos», para que pudieran ver con los ojos de la fe. En la expresión resuena un giro típico de los LXX; cf. 2 Re 6,17.

Lo reconocieron

Los discípulos lo reconocen como Cristo resucitado. Lucas utiliza el mismo verbo, *epiginōskein*, que ya había usado en el v. 16.

Pero él desapareció de su vista

Jesús desaparece sin movimiento físico alguno. Se alcanza así el objetivo fundamental del relato. La frase preposicional *ap' autōn* (literalmente: «de ellos») es un tanto peculiar, aunque imita una frase que la traducción de los LXX emplea frecuentemente con la voz pasiva del verbo *aphanizein* («hacerse invisible», «desaparecer»), emparentado con el adjetivo *aphantos* («[hecho] invisible»), que es el que se utiliza aquí. Cf. Jue 21,16; Job 2,9b (según los LXX). Cf. 2 Mac 3,34. En griego clásico, el adjetivo *aphantos* se emplea en referencia a la desaparición de los dioses. Véase Eurípides, *Hel.*, 606.

v. 32. *¿No estábamos en ascuas en nuestro interior, mientras nos hablaba?*

Una pregunta, o exclamación, retórica resume la reacción de los discípulos, cuando se dan cuenta del alcance de la catequesis y las acciones de Jesús. La frase «en nuestro interior, mientras nos hablaba» se omite total o parcialmente en diversos manuscritos. Por ejemplo, el papiro P^{75} y los códices B, D, más algunos otros, omiten: «mientras nos hablaba»; otros códices omiten: «en nuestro interior». No cabe duda que lo más sensato es conservar las dos

expresiones; aunque también es verdad que la omisión de cualquiera de ellas no cambia sustancialmente el significado del versículo. Para más detalles, véase TCGNT 186. No obstante, algunas versiones latinas cambian la expresión: «en ascuas» (el participio *kaiomenē*) por los adjetivos «cegado» (*excaecatum*, manuscrito c) u «obtuso» (*optusum*, manuscrito l). Por supuesto, es una cuestión que no concierne más que a las versiones latinas.

Por el camino

La frase preposicional *en tē hodō* evoca una vez más resonancias del tema geográfico. Véase I, 282.

Explicándonos las Escrituras

Literalmente: «abriéndonos las Escrituras». Cf. Hch 17,2-3.

v. 33. *Y levantándose al momento*

Literalmente: «en aquella [misma] hora», un giro típico de los LXX (véanse I, 197-198). Es decir, después de haber disuadido a Jesús de que siguiera su camino, porque «ya era tarde y el día iba de caída», ellos mismos deciden regresar a Jerusalén. Según el cómputo judío, «el primer día de la semana» ya ha terminado; pero eso no le preocupa excesivamente al evangelista.

Sobre el uso pleonástico del participio *anastantes* («levantándose»), véase I, 193.

Volvieron a Jerusalén

Es decir, el punto de donde habían salido antes para volver a su casa; el motivo del regreso a la ciudad es el de contar a sus compañeros la experiencia que acaban de vivir.

Los Once con sus compañeros

Véase la nota exegética al v. 9. En el número —Los Once— tiene que incluirse a Tomás. No se debe restringir ese dato al grupo que se menciona en Jn 20,19-23, aunque en este punto la tradición de Lucas coincide con la de Juan sobre la aparición de Jesús a los discípulos en Jerusalén la misma tarde del día en el que se descubre el sepulcro vacío. Los personajes que se mencionan aquí constituyen el núcleo primitivo, la célula inicial, de la comunidad cristiana en Jerusalén. Véase I, 424.

v. 34. *Decían*

Literalmente: «diciendo». Todos los códices poseen el participio en acusativo: *legontas* (en referencia a los Once y los demás que estaban reunidos), a excepción del códice D, en el que se lee el nominativo plural *legontes*, lo que significaría que fueron los dos discípulos los que informaron a los demás de que el Señor había resucitado. Hasta aquí, el sentido sería perfecto. Ahora bien, ¿cómo habrían podido enterarse los de Emaús de que el Señor se había aparecido a Pedro?

El Señor ha resucitado

Lucas utiliza aquí una fórmula kerigmática, posiblemente con la inclusión personal de *ho Kyrios* («el Señor»), aunque también es posible que ese título formara parte del propio kerigma original (véanse I, 337-342). Véanse las notas exegéticas a Lc 7,13-14. La fórmula empleada por Lucas conserva el mismo verbo (*egeirein*) que 1 Cor 15,4; sólo que, mientras 1 Cor pone el verbo en perfecto de la voz pasiva: *egēgertai*, Lucas opta por el aoristo también pasivo *ēgerthē*.

Y se ha aparecido a Simón

La forma *ōphthē*, aoristo de la voz pasiva del verbo *horān* («ver»), es la fórmula estereotipada para referirse a las apariciones de Jesús resucitado. Véase la nota exegética a Lc 1,11; véase I, 197. «Simón» tiene que ser «Simón Pedro» (véase la nota exegética a Lc 4,38). Esta aparición personal constituye a Pedro como el primer testigo oficial de la resurrección. Cf. 1 Cor 15,4; Mt 16,16b-19. Véase p. 544. La aparición no se cuenta directamente, sino que sólo se hace referencia a ella; de modo que se puede suponer que tuvo lugar después de la visita de Pedro al sepulcro vacío (v. 12). Ni el texto de Lucas ni el fragmento del kerigma que se recoge en 1 Cor 15 dice una palabra sobre el sitio en el que tuvo lugar esa aparición. Con todo, la tradición de Lucas podría sugerir la ciudad de Jerusalén como lugar del hecho; de modo que esa aparición no sería la misma que se narra en Jn 21,1-23. Para ulteriores reflexiones, véase H. Conzelmann, RGG 1. 699; cf. R. H. Fuller, «McCormick Quarterly» 20 (1967) 309-315. Esta aparición a Simón Pedro es la base para que él pueda ejercer en el futuro la función de «afianzar» a sus hermanos (Lc 22,32); es la fuerza que Cristo resucitado confiere al que va a desempeñar la función directiva en la comunidad cristiana, que Lucas describe en el segundo volumen de su obra. Véase comentario general a Lc 22,31-34. Para más detalles, véase W. Dietrich, *Das Petrusbild*, 158-163.

v. 35. *Lo que les había pasado por el camino*

Literalmente: «las cosas en el camino» (*ta en tē hodō*); véase el final del v. 27 y la frase preposicional en el v. 32.

Cómo lo habían reconocido

Literalmente: «cómo había sido reconocido por ellos». Se emplea el aoristo pasivo del verbo *ginōskein* («conocer») en sentido de *gnōrizein* («manifestar», «hacer saber»). Véase BAGD 163.

Al partir el pan

Literalmente: «en la fracción del pan». Esa formulación abstracta (*hē klasis tou artou*) aparece aquí por primera vez; y volverá a aparecer en Hc 2,42. Formas específicamente verbales se encuentran en Hch 2,46; 20,7.11; 27,35. E. Haenchen (*Acts*, 584) interpreta los textos de Hch 20,7.11 como referencia a la celebración de la Cena del Señor, y los demás pasajes (Hch 2,46; 27,35) como referencia a comidas normales (quizá un tanto refinadas). Pero es difícil ver algún motivo para esa distinción. Es verdad que no siempre se habla de una distribución del pan, pero está bien claro que se trata de una referencia abstracta a la eucaristía, que sin duda era corriente en tiempos de Lucas. En el estadio III de la tradición evangélica (y dígase lo que se quiera sobre la situación en el estadio I), el evangelista retrotrae esa expresión a los textos indicados (incluso al que aquí nos ocupa). Así es como Lucas quiere que se entienda esta formulación.

Pero lo más importante es el hecho de que los discípulos de Emaús dicen que reconocieron a Jesús «en la fracción del pan» (v. 35), y no en el hecho de haberlo visto con sus propios ojos.

BIBLIOGRAFÍA

SOBRE 24,13-35

Benoit, P., *Passion and Resurrection*, 263-287.

Betz, H. D., «The Origin and Nature Christian Faith according to the Emmaus Legend (Luke 24:13-32)»: Int 23 (1969) 32-46.

Bowen, C. R., «The Emmaus Disciples and the Purposes of Luke»: BW 35 (1910) 234-245.

Brunot, A., «Emmaüs, cité pascale de la fraction du pain»: BTS 36 (1961) 4-11.

Buzy, D., «Emmaüs dans l'évangile et la tradition»: BTS 36 (1961) 4-5.
Certeau, M. de, «Les pèlerins d'Emmaüs»: *Christus* 13 (1957) 56-63.
D'Arc, J., «Catechesis on the Road to Emmaus»: «Lumen vitae» 32 (1977) 143-156.
—, «Un grand jeu d'inclusions dans "les pèlerins d'Emmaüs"»: NRT 99 (1977) 62-76.
Desremaux, J., «Les disciples d'Emmaüs: Luc 24,13-32»: BVC 56 (1964) 45-46.
Dillon, R. J., *From Eye-Witnesses*, 69-155.
Dupont, J., «Les pèlerins d'Emmaüs (Luc xxiv, 13-35)», en R. M. Díaz (ed.), *Miscellanea biblica B. Ubach* (Scripta et documenta 1, Abadía Benedictina de Montserrat 1953) 349-374.
—, «The Meal at Emmaus», en J. Delorme (ed.), *The Eucharist*, 105-121.
Ehrhardt, A., «The Disciples of Emmaus»: NTS 10 (1963-1964) 182-201.
—, «Emmaus, Romulus and Apollonius», en *Mullus: Festschrift Theodor Klauser* (JAC Ergänzungsband 1, Aschendorff, Münster in W. 1964) 93-99.
Feuillet, A., «L'Apparition du Christ à Marie Madeleine *Jean 20,13-35*»: «Esprit et vie» 88 (1978) 193-204, 209-223.
—, «Les pèlerins d'Emmaüs (Lc 24,13-35)»: «Nova et vetera» 47 (1972) 89-98.
—, «La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la christophanie de Jo. 20,11-18: Comparaison avec Cant. 3,1-4 et l'épisode des pèlerins d'Emmaüs», en *L'Homme devant Dieu: Mélanges H. de Lubac*, Théologie 56 (Aubier, Paris 1963) 1. 93-112.
Fichtner, J. A., «Christ Humiliated and Exalted»: «Worship» 36 (1961-1962) 308-313.
Gaide, G., «Les apparitions du Christ ressuscité d'après S. Luc 24,13-48»: AsSeign 24 (1969) 38-56.
Gils, F., «Pierre et la foi au Christ ressuscité»: ETL 38 (1962) 5-43.
Guillaume, J.-M., *Luc interprète*, 67-159.
Hahn, F., *Titles*, 376-382.
Huffman, N., «Emmaus among the Resurrection Narrative»: JBL 64 (1945) 205-226.
Iersel, B. van, «Terug van Emmaüs: Bijdragen tot een structurelle tekstanalyse van Lc 24,13-35»: TvT 18 (1978) 294-323.
Kremer, J., «'Der Herr ist wahrhaft auferstanden': Zun Überlieferung und Form von Lk 24,34», «Liturgie und Mönchtum» 42 (1968) 33-41.
Lee, G. M., «The Walk to Emmaus»: ExpTim 77 (1965-1966) 380-381.
Liefeld, W. L., «Exegetical Notes: Luke 24:13-35»: «Trinity Journal» 2 (1981) 223-229.
Losada, D. A., «El episodio de Emaús: Lc 24,13-35»: RevistB 35 (1973) 3-13.
Meissner, S. R. de, «The Journey to Emmaus»: BSac 84 (1927) 158-166.
Menoud, P.-H., «Les Actes des Apôtres et L'Eucharistie»: RHPR 33 (1953) 21-36.

Meynet, R., «Comment établir un chiasme: A propos des "pelerins d'Emmaüs"»: NRT 100 (1978) 233-249.
Michael, J. H., «The Text of Luke xxiv.34»: ExpTim 60 (1948-1949) 292.
Orlett, R., «The Influence of the Early Liturgy upon the Emmaus Account»: CBQ 21 (1959) 212-219.
Perella, C. M., y A. Vaccari, «De vi critices textus et archaeologiae circa Lc 24,13-38»: VD 17 (1937) 186-191.
Perella, C. M., «"Cognoverunt eum in fractione panis" (Lc xxiv 35)»: «Divus Thomas» 3 (1936) 249-357.
Riedl, J., «"Wirklich, der Herr ist auferweckt worden und dem Simon erschienen" (Lk 24,34): Entstehung und inhalt des neutestamentlichen Osterglaubens»: BLit 40 (1967) 81-110.
Schnider, F., y W. Stenger, «Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope (Lk 24,13-35)»: BZ 16 (1972) 94-114.
Stöger, A., «L'Esprit synodal»: «Christus» 18 (1971) 406-419; «Weggefährten (*synodoi*) der Auferstandenen»: BLit 44 (1971) 155-164.
Stravinskas, P. M. J., «The Emmaus Pericope: Its Sources, Theology and Meaning for Today»: «Bible Bhashyam» 3 (1977) 97-115.
Suasso, P. H., «Een moderne evangelie-exegese: De Emmausgangers»: «Bijdragen» 16 (1955) 204-207.
Thévenot, X., «Emmaüs, une nouvelle Genèse? Une lecture psychanalytique de Genèse 2-3 et Luc 24,13-35»: MscRel 37 (1980) 3-18.
Veloso, M., «Una lectura viviente de la Biblia según san Lucas»: RevistB 39 (1977) 197-209.
Walker, W. O., «Postcrucifixion Appearances and Christian Origins»: JBL 88 (1969) 157-165.
Wanke, J., *Die Emmauserzählung: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13-35* (Erfurter theolische Studien 31, St. Benno, Leipzig 1973).
—, «"...wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten": Zur Auslegung der Emmauserzählung Lk 24, 13-35»: BZ 18 (1974) 180-192.
Wulf, F., «Sie erkannten ihn beim Brechen des Brotes (Lk 24,35)»: «Geist und Leben» 37 (1964) 81-83.

Sobre Emaús

Arce, P. A., «Emaús y algunos textos desconocidos»: EstBíb 13 (1954) 53-90.
Bataini, G., «L'Emmaus del vangelo (Luc 24,13-35)»: «Divus Thomas» 3/21-23 (1944-1946) 96-123.
—, «L'Emmaus di S. Luca, punti sugli»: «*Palestra del clero*» 24 (1955) 241-249.
Bishop, E. F. F., «Where Was Emmaus? Why Not "Imwas"?»: ExpTim 55 (1943-1944) 152-153.

Crowfoot, J. W., *Early Churches in Palestine* (Schweich Lectures 1937, British Academy, London 1941) 71.
Duvignau, P., *Emmaüs: Le site—le mystère* (Leroux, Paris 1937).
Mackowski, R. M., «Where is Biblical Emmaus?»: ScEsp 32 (1980) 93-103.
Sandoli, S. de, *Emmaus—El Qubeibeh* (Franciscan Press, Jerusalem [2]1980).
Spadafora, F., «Emmaus: Critica testuale e archeologia»: RivB 1 (1953) 255-268.
Vincent, L.-H., «L'Année archéologique 1924-1925 en Palestine: I-1. Fouilles de l'École à la basilique d''Amwas»: RB 35 (1926) 117-121.
—, «La chronologie du groupe monumentale d''Amwas»: RB 55 (1948) 348-375.

167. LA APARICIÓN DE JESÚS A LOS DISCÍPULOS EN JERUSALÉN (24,36-43)

24 36 Mientras hablaban, Jesús se presentó en medio de ellos y les
dijo:
—Paz con vosotros.
37 Se asustaron y, despavoridos, pensaban que era un fantasma.
38 Él les dijo:
—¿Por qué estáis asustados? ¿Por qué os vienen esas dudas? 39 Mi-
rad mis manos y mis pies; soy yo en persona. Palpadme, mirad, un fan-
tasma no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo.
40 Dicho esto, les mostró las manos y los pies. 41 Como todavía no
acababan de creer, de pura alegría, y no salían de su asombro, les dijo:
—¿Tenéis ahí algo de comer?
42 Le ofrecieron un trozo de pescado asado. 43 Él lo cogió y comió
delante de ellos.

COMENTARIO GENERAL

En el relato de la resurrección, según Lucas, la tercera aparición de Jesús resucitado tiene lugar en la propia ciudad de Jerusalén, en la tarde del mismo día en que se descubre el sepulcro vacío, e inmediatamente después del regreso de los dos discípulos que habían vuelto de Emaús y habían contado a los demás su propia experiencia. Jesús se aparece a la célula germinal de la comunidad cristiana, una iglesia doméstica constituida por sus seguidores, reunidos en clima de asombro, de duda, e incluso de incredulidad (Lc 24,36-43).

En realidad, este episodio es el pórtico de la escena siguiente (vv. 44-49), en la que Jesús resucitado, partiendo de las Escrituras, instruye a los Once y a los que están con ellos, y les confía el encargo de ser testigos de su persona y de todo lo que le ha ocurrido a él. Luego, en la última esce-

na (vv. 50-53), se despide definitivamente de ellos, y es elevado al cielo. De hecho, los vv. 36-53 forman una sola unidad literaria, porque cuentan una única aparición de Jesús resucitado. Aunque hay un atisbo de reconocimiento en la «alegría» que acompaña a la incredulidad (v. 41), la verdadera muestra de que los discípulos han reconocido a Jesús no llega hasta el v. 52, donde, después de haber sido instruidos por el propio Jesús a partir de las Escrituras, acaban «postrándose ante él». Por otro lado, hay que observar el paralelismo, ya indicado antes, entre esta escena compuesta por el evangelista y el episodio de los discípulos de Emaús. En ambas se cuenta una aparición que no se comprende; una instrucción basada en la Escritura, que conduce a la revelación propiamente dicha; una comida en la que participa el propio Jesús; y finalmente, la marcha del protagonista (en esta última, no por desaparición, sino por su ascensión al cielo). El único elemento añadido, y ausente en el episodio de Emaús, es el encargo que Jesús confía a sus discípulos. El hecho de haber dividido esta unidad en tres escenas no implica la negación de su carácter unitario, sino que se debe al deseo de facilitar su interpretación, ya que la unidad literaria está compuesta de elementos heterogéneos procedentes de la tradición evangélica.

En estas escenas se encuentran también algunos versículos que la crítica textual cataloga como «no-interpolaciones occidentales» (36bc. 40.51b.52a). Sobre los motivos para rechazar esa opinión y considerarlos como parte integrante del texto original del evangelio según Lucas, véanse I, 218-221. Insistimos en este punto, a pesar de las opiniones de J. Schmid, *Evangelium nach Lukas*, 359-363; J. Ernst, *Evangelium nach Lukas*, 666; A. Huck y H. Greeven, *Synopse*, 280-281.

En la primera escena de esta unidad (vv. 36-43), el evangelista se sirve de una tradición anterior, pues lo que encontramos aquí es una forma desarrollada del retazo de tradición conservado en 1 Cor 15,5 («se apareció... a los Doce») y de elementos que se recogen en Jn 20,19-21. Por otra parte, también se puede encontrar otra forma de la tradición en el apéndice al evangelio según Marcos (Mc 16,14-15), donde se menciona una aparición de Jesús a los Once cuando estaban a la mesa el domingo de Pascua por la noche, y en la que Jesús les echa en cara su incredulidad, aunque termina dándoles el encargo de «predicar el Evangelio». Con todo, el lenguaje y el estilo del apéndice al evangelio según Marcos son tan diferentes, que no se puede decir que dependan de la redacción de Lucas. Y lo mismo se puede decir de un testimonio autónomo (derivado de «L») sobre esta aparición. Pero otra cosa es la semejanza de la

tradición que comparten Lucas y Juan, como se puede observar en los siguientes detalles: 1) «Se presentó en medio de ellos» (v. 36b: *estē en mesō autōn*; Jn 20,19c: *estē eis to meson*); 2) «Y les dijo: Paz con vosotros» (v. 36c: *kai legei autois, eirēnē hymin* [presente histórico]; Jn 20,19d: *kai legei autois, eirēnē hymin*; 3) «Dicho esto les mostró las manos y los pies» (v. 40); «Dicho esto les mostró las manos y el costado» (Jn 20,20a, con un cambio en la redacción debido a Jn 19,34, único texto de la tradición evangélica en que se dice que el «costado» de Jesús fue traspasado); 4) Mención de la «alegría» (v. 41 [quizá un tanto fuera de sitio en este contexto]; Jn 20,20b). Con todo, la diferencia principal entre las dos escenas es la reacción de los discípulos; en Juan, «se alegran de ver al Señor» (que los envía en misión y, soplando sobre ellos, les confiere el Espíritu), mientras que en Lucas están «asustados y despavoridos» y «no acaban de creer». Pero, además, en la redacción de Lucas hay otros dos elementos, no tan relevantes, que tienen un cierto paralelismo con otros versículos del evangelio según Juan: 1) La invitación de Jesús: «Palpadme, mirad» (v. 39b) es semejante a las palabras dirigidas a Tomás en Jn 20,27; y b) el «trozo de pescado» que los discípulos ofrecen a Jesús (v. 42) recuerda el «pescado» que está sobre las brasas y que Jesús ofrece a los siete discípulos en Jn 21,9, aunque aquí la terminología es diferente.

En cuanto al estilo narrativo, el trabajo de redacción de Lucas en este episodio es bastante ligero: 1) un genitivo absoluto en el v. 36a (cf. Hch 4,1); 2) el doble participio «asustados y despavoridos», en el v. 37a (cf. Lc 21,9; 24,5); 3) el verbo «ofrecer» (*epididonai*) en el v. 42; y 4) la preposición *enōpion* («delante de [ellos]») en el v. 43. Para más detalles, véase J.-M. Guillaume, *Luc interprète*, 171-201 (pero habrá que tomar con ciertas reservas su conclusión de que el episodio procede de «una tradición de Juan»).

Esta escena es el comienzo de un «relato de aparición» de carácter *mixto* (véase el comentario general a Lc 24,13-35), con algunos elementos del esquema propuesto por C. H. Dodd: a) situación: Los discípulos todavía están comentando la experiencia de los que acaban de regresar de Emaús (v. 36a); b) aparición (v. 36b); c) saludo (v. 36c); d) reconocimiento (aunque no sea más que un atisbo [v. 41: «no acababan de creer, de pura alegría»], porque el reconocimiento pleno se retrasará hasta el v. 52); e) encargo (vv. 47-49). Pero esos elementos se presentan con una reelaboración lucana que adquiere tres formas: a) la descripción múltiple de la reacción de los discípulos frente a Jesús resucitado: están asustados, despavoridos, no salen de su asombro, y no acaban de creer, aunque es

de pura alegría; b) el aspecto apologético: Jesús les dice que lo palpen, que miren sus manos y sus pies, su carne y sus huesos, y hasta les pide algo de comer, y come delante de ellos; y c) los instruye con una explicación de la Escritura. Sin embargo, esta unidad no reviste la tensión dramática del episodio de Emaús, sobre todo por las dos primeras formas que acabamos de reseñar.

En la primera escena de esta unidad literaria, Jesús resucitado se aparece una vez más desde su «gloria» y se manifiesta «vivo» a los Once y a los otros, que acaban de escuchar a los dos de Emaús cómo lo han reconocido «al partir el pan». Es decir, Jesús se presenta y se aparece al núcleo de la naciente comunidad cristiana con un mensaje de «paz» (uno de los efectos de la vida de Cristo en la teología de Lucas [véanse I, 377-379]). Es perfectamente comprensible que los miembros de esa comunidad no acaben de creer, o que confundan a Jesús con un fantasma; pero su silencio a lo largo de todo el episodio no deja de llamar la atención. De hecho, el único que habla es Jesús, que trata de disipar todas sus dudas con «numerosas pruebas» (Hch 1,3). Finalmente, Jesús les pide algo de comer, y ellos «le ofrecen un trozo de pescado asado». En realidad, no se ha dicho que los discípulos estuvieran a la mesa, pero eso es el punto central del relato; de hecho, más adelante, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, el propio Lucas dirá que Jesús resucitado «comió con» sus apóstoles (Hch 1,4 [*synalizomenos*, cuyo significado es discutido; véase BAGD 783-784]; Hch 10,41: «nosotros que hemos comido y bebido con él después de su resurrección de entre los muertos»). Véase R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses*, 197-203.

Aunque el tema de la comida está presente y encierra un indudable paralelismo con el episodio de Emaús, no se puede menos que pensar que esta escena pretende insistir en la realidad física y en la identidad de Jesús resucitado. Lucas desarrolla a su modo la tradición del cristianismo primitivo. Es otra manera de transmitir al lector, «Teófilo» (Lc 1,3-4; Hch 1,1), la «solidez» (*asphaleia*) de las eseñanzas recibidas. Aunque existe un cierto paralelismo con Jn 20,19-21, la presentación es mucho más realista. También la tradición de Juan se ve enfrentada a este problema, pero lo aborda de manera distinta, introduciendo el episodio de Tomás (Jn 20,24-29).

En las dos escenas siguientes se ofrecerán nuevos comentarios a esta aparición.

NOTAS EXEGÉTICAS

24 v. 36. *Mientras hablaban*

Esta frase transicional de la redacción de Lucas relaciona la fecha de la aparición de Jesús con «el primer día de la semana». Cf. Lc 24,1.13.33. A pesar de lo que piensa J. Ernst (*Evangelium nach Lukas*, 666), la conexión no es «aproximativa», sino perfectamente «clara», como bien observa G. Schneider (*Evangelium nach Lukas*, 501).

Jesús

Literalmente: «él mismo», «en persona», según la lectura de los códices más importantes (P^{75}, ℵ, B, D, L, 1241) y la mayor parte de las versiones antiguas. Pero para que el sentido no admita dudas, algunos códices (A, W, Θ, Ψ, $f^{1\ 13}$, y la tradición textual «koine») añaden expresamente *Iēsous*. Aun aceptando la lectura más fiable, añadimos «Jesús» por razones de traducción.

Se presentó en medio de ellos

Cf. Jn 20,19, donde probablemente se conserva la formulación original, porque *en mesō autōn* aparece con bastante frecuencia en la redacción de Lucas (cf. Lc 2,46; 8,7; 10,3; 22,27.55; Hch 4,7; 27,21).

Les dijo: paz con vosotros

Aunque estas palabras se omiten en el códice D y en la versión Vetus Latina, se incluyen en el papiro P^{75} y en los manuscritos griegos más importantes (ℵ, A, B, K, L, X, Δ, Θ, Π, Ψ, $f^{1\ 13}$, y otros muchos). La frase es literalmente idéntica a Jn 20,19, pero no por eso deberá considerarse como una glosa introducida aquí por influjo del evangelio según Juan. Tampoco se puede decir que demuestre una dependencia de la tradición de Juan; lo más que se podría decir es que ambas tradiciones emplean elementos comunes.

Algunos códices menos representativos (P, W, 579) y algunas versiones antiguas (Vulgata, Vetus Syriaca) añaden: «Soy yo; no tengáis miedo». Pero esta adición no se puede poner en el mismo plano que la precedente. El saludo de Jesús resucitado trae a la memoria el texto de Lc 10,5, cuando Jesús envió a los setenta (y dos) a proclamar el Evangelio. Sobre las posibles implicaciones de su presencia en esta escena, véase R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses*, 187.

v. 37. *Se asustaron y, despavoridos*

Sobre el último término (*emphoboi genomenoi*), cf. Lc 24,5.

Pensaban que era un fantasma

En lugar de *pneuma* («espíritu»), que es la lectura de la mayor parte de los códices griegos, el códice D lee *phantasma* («aparecido», «fantasma»), tomado probablemente de Mt 14,26. Lucas no emplea en ningún otro pasaje el término *pneuma* con referencia al ser incorpóreo de una persona después de la muerte; pero sí aparece en 1 Pe 3,19; Heb 12,23.

v. 38. *¿Por qué os vienen esas dudas?*

Literalmente: «¿Por qué esos pensamientos asaltan vuestro[s] corazón[es]?» (dependiendo de la lectura *kardia* [en singular] o *kardiais* [en plural]). En el papiro P^{75} y en los códices B, D se lee el singular, mientras que el resto de los códices griegos optan por el plural. En todo caso, el singular debe entenderse en sentido colectivo. Sobre *dialogismoi* («pensamientos», «dudas»), véase la nota exegética a Lc 2,35. Jesús resucitado se da cuenta de la perplejidad de los discípulos al tenerlo ante sus ojos.

v. 39. *Mirad mis manos y mis pies*

Referencia a las manos y los pies, taladrados por los clavos durante la crucifixión. La invitación de Jesús a los discípulos para que lo miren y lo toquen pretende establecer su propia identidad; pero esa invitación manifiesta que la incredulidad todavía los domina. El texto de Lucas presupone aquí unos detalles de la crucifixión que él no contó en su momento, por ejemplo, la presencia de los clavos.

Soy yo en persona

Literalmente: «Soy yo, el mismo». La frase es explicativa, o «epexegética», del imperativo «mirad».

Palpadme, mirad

Segunda invitación de Jesús a sus discípulos. Lucas no dice si alguno de ellos llegó a tocar realmente a Jesús, como tampoco Juan dice que Tomás tocara a Jesús (Jn 20,27). Ignacio de Antioquía (*Smyrn.* 3. 1) suple de modo

expreso lo que suponen los lectores: «E inmediatamente lo tocaron, y creyeron bajo los efectos de su carne y de su espíritu».

Un fantasma no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo

La frase empieza con una conjunción ambigua, *hoti*, que puede significar: «y ved *que* un fantasma no tiene...», o «y ved, *porque* un fantasma no tiene...»; la conjunción podría incluso interpretarse como *hoti recitativum*, que sirve para introducir el estilo directo. La mejor elección está entre la segunda y la tercera posibilidad.

Lucas no muestra ningún interés por el problema que plantea Pablo en 1 Cor 15,44; de modo que no hay por qué acudir a su explicación de un *sōma pneumatikon* («cuerpo espiritual») para entender este versículo de Lucas. A modo de contraste, véase la descripción que hace Luciano de la existencia de los «héroes», en *Vera historia* 2. 12. Véase Homero, *Od.,* 11. 218-219.

v. 40. *Dicho esto, les mostró las manos y los pies*

Estas palabras se omiten en el códice D, en las versiones Vetus Latina y Vetus Syriaca, y en Marción; sin embargo, se leen en todos los códices griegos más importantes (papiro P^{75}, códices ℵ, A, B, K, L, W, X, Δ, Θ, Π, Ψ, $f^{1.13}$, y otros muchos). Del hecho de que el texto sea idéntico al de Jn 20,20 no se debe deducir que sea una glosa introducida a partir del evangelio según Juan. Y tampoco prueba que Lucas dependa necesariamente de la tradición de Juan; lo más que se puede decir es que Lucas y Juan se sirvieron de elementos de una tradición común. Es probable que Lucas haya conservado aquí la formulación más original: «sus manos y sus pies». Véase el comentario general. Otro problema que se plantea con frecuencia (pero que no es aplicable al v. 36bc) concierne al v. 40, que parece redundante después del v. 39. Sin embargo, quizá sea ésa la razón por la que el códice D y las versiones Vetus Latina y Vetus Syriaca omiten este versículo.

v. 41. *Como todavía no acababan de creer, de pura alegría, y no salían de su asombro*

La frase está introducida por un genitivo absoluto; véase I, 185. Es probable que Lucas encontrara en su fuente «L» ese detalle de la «alegría»; y si lo conserva, es para convertirlo en una excusa para la incredulidad de los discípulos (cf. v. 11), como hizo en el episodio de Getsemaní para explicar su somnolencia: «los encontró dormidos por la pena» (Lc 22,45). Sobre la preposición *apo*, en sentido causal, cf. Lc 21,26; 22,45; Hch 12,14. El tema de la «alegría» se menciona también en Jn 20,20.

¿Tenéis ahí algo de comer?

Es decir: «¿Os ha sobrado algo de cena?». A excepción de Jn 4,15-16, el adverbio *enthade* («ahí») no aparece más que en los escritos de Lucas, en todo el Nuevo Testamento. Cf. Hch 10,18; 16,28; 17,6; 25,17.24.

v. 42. *Le ofrecieron*

Sobre *epedōkan*, aoristo del verbo *epididonai*, véase la nota exegética a Lc 1,2.

Un trozo de pescado asado

El adjetivo *optos* puede significar «asado», «braseado», o incluso «cocido». Ese ofrecimiento hace pensar al lector en el texto de Jn 21,9, donde Jesús espera a los pescadores en la orilla del Mar de Tiberíades con un *opsarion*, o sea, «un pez puesto a asar sobre las brasas», preparado para el desayuno de los discípulos.

Unos cuantos códices (Θ, Ψ, $f^{1\ 13}$, y la tradición textual «koine») y algunas versiones latinas y siríacas añaden: «y un poco [¿un panal?] de miel». Pero ni el número ni la relevancia de esos códices merece una seria consideración. Para ulteriores detalles, véase E. Nestle, «The Honeycomb in Luke xxiv»: ExpTim 22 (1910-1911) 567-568.

Más consistente es la dificultad que plantea esta petición de Jesús y lo que se le ofrece, un trozo de pescado, precisamente en Jerusalén. ¿No podría tratarse de un indicio de que el evangelista se sirve de algún documento sobre una aparición de Jesús en Galilea, que él la traslada a Jerusalén? ¿Quién podría afirmarlo? Para más detalles, véase I. H. Marshall, *Luke*, 903; M.-J. Lagrange, *Luc*, 613. Pero ésta es una de esas preguntas que jamás se deben plantear sobre el evangelio según Lucas. Para el evangelista no es problema lo que realmente se le ofreció a Jesús (en el estadio I de la tradición); lo importante es el hecho de que «comió delante de ellos» (en el estadio III de la tradición evangélica).

v. 43. *Él lo cogió y comió delante de ellos*

Entre los evangelistas, Lucas es el único que se permite esa presentación realista de la existencia de Jesús resucitado; y eso es, precisamente, lo que le reprochan los lectores del siglo XXI. En Jn 20,27-29, el evangelista muestra su propio modo de subrayar ese realismo, sin que por ello sufra algún reproche. Para otras reflexiones, véase M.-E. Boismard, «Le réalisme». Sobre la presentación de «ángeles» y otras figuras celestiales en el acto de «comer», cf. Gn 18,8; 19,3; Tob 6,5.

Unos cuantos códices (K, Π, f^{13}, etc.) añaden: «Y tomando los restos, los distribuyó entre ellos». Esta adición ratificaría la hipótesis de que se trató de

una cena, aunque los códices más importantes no hacen la más mínima referencia a ese hecho.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 24,36-43

Bishop, E. F. F., «With Saint Luke in Jerusalem from Easter Day till Pentecost»: ExpTim 56 (1944-1945) 192-194, 220-223.

Boismard, M.-E., «Le réalisme des récits évangéliques»: «Lumière et vie» 107 (1972) 31-41.

Dillon, R. J., *From Eye-Witnesses*, 157-203.

George, A., «Les récits d'apparitions aux Onze à partir de Luc 24,36-43», en P. de Surgy et al. (eds.), *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (LD 50, Cerf, Paris 1969) 75-104.

Guillaume, J. -H., *Luc interprète*, 163-201.

Martini, C. M., «L'apparizione agli Apostoli in Lc 36-43 nel complesso dell'opera lucana», en E. Dhanis (ed.), *Resurrexit*, 230-245.

168. EL ENCARGO FINAL DE JESÚS
(24,44-49)

24 [44] A continuación, Jesús les dijo:

—A esto me refería cuando, estando todavía con vosotros, os dije que todo lo escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos acerca de mí tenía que cumplirse.

[45] Entonces les abrió el entendimiento para que comprendieran las Escrituras. [46] Y añadió:

—Así estaba escrito: El Mesías padecerá, resucitará de entre los *muertos al tercer día*, [47] y *en su nombre se predicará el arrepentimiento* para el perdón de los pecados a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén. [48] Vosotros sois testigos de todo esto. [49] Y ahora, yo os voy a enviar lo que mi Padre tiene prometido. Vosotros quedaos en la ciudad hasta que seáis revestidos de la fuerza que viene de lo alto.

COMENTARIO GENERAL

La continuación de la escena con que se abre la aparición de Jesús a sus discípulos en Jerusalén, en la tarde del domingo de Pascua, recoge sus últimas instrucciones basadas en la Escritura, y su encargo de ser testigos suyos y predicar en su nombre el arrepentimiento y el perdón a todos los pueblos. Pero antes deberán permanecer en Jerusalén hasta que sean revestidos de «lo que mi Padre tiene prometido» (Lc 24,44-49).

En realidad, este episodio forma parte de la unidad literaria de los vv. 36-53 (véase el comentario general a los vv. 36-43). Al mismo tiempo, ofrece un cierto paralelismo con otros pasajes de la tradición evangélica que presentamos a continuación.

El episodio está relacionado, aunque remotamente, con el final del evangelio según Mateo (Mt 28,19-20a) y con el apéndice al evangelio según Marcos (Mc 16,15-16) por cuanto, igual que éstos, conserva una antigua tradición sobre una aparición de Jesús resucitado en la que el

Maestro encarga a sus discípulos que, en el futuro, desarrollen una misión en su nombre. El encargo se contiene de modo específico en los vv. 47-49 del presente episodio. Sin embargo, lo más llamativo es que la formulación de ese encargo implica su adaptación a alguno de los temas teológicos más importantes de las respectivas narraciones evangélicas.

Por ejemplo, en el apéndice al evangelio según Marcos que, aunque no compuesto por el propio evangelista, refleja algunos temas de su recensión evangélica, el encargo se formula en los términos siguientes:

> *Poreuthentes eis ton kosmon hapanta, kēryxate to euangelion pasē tē ktisei. Ho pisteusas kai baptistheis sōthēsetai, ho de apistēsas katakrithēsetai.* (Mc 16,15-16).
> «Id por el mundo entero pregonando la Buena Noticia a toda creatura. El que crea y se bautice, se salvará; el que se niegue a creer, se condenará».

Según este encargo, los discípulos deberán «predicar la Buena Noticia» (cf. Mc 1,1.14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9), un tema que evita cuidadosamente el evangelio según Lucas (véanse I, 288-291).

Por su parte, Mateo no expresa ese encargo en términos de «Evangelio», sino que lo presenta de acuerdo con su concepción personal:

> *Poreuthentes oun mathēteusate panta ta ethnē, baptizontes autous eis to onoma tou patros kai tou huiou kai tou hagiou pneumatos, didaskontes autous tērein panta hosa eneteilamēn hymin.* (Mt 28,19-20a).
> «Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado».

En este encargo, los discípulos tendrán que bautizar, igual que en Mc 16,16; pero el elemento distintivo es el encargo de «hacer discípulos de todas las naciones» y «enseñarles a guardar todo lo que os he mandado». Este último punto, en particular, cuadra perfectamente con un evangelio en el que el evangelista agrupa la «enseñanza» de Jesús en cinco grandes discursos, y da una enorme importancia al tema de «ser discípulo» (el término *mathētēs* aparece setenta y tres veces en el evangelio según Mateo, por cuarenta y seis en el de Marcos, y treinta y seis en el de Lucas; además de que sólo Mateo utiliza el verbo *mathēteuein* [tres veces]).

En contraste con esas dos presentaciones, la formulación del encargo en el evangelio según Lucas cobra especial relieve, a la vez que marca el comienzo de un tema que tendrá una importancia capital en el resto de la obra de Lucas. La formulación es como sigue:

Kerychthēnai epi tō onomati autou metanoian eis aphesin hamartiōn eis panta ta ethnē, arxamenoi apo Ierousalēm. hymeis martyres toutōn. kai idou egō apostellō tēn epangelian tou patros mou eph' hymas. hymeis de kathisate en tē polei heōs hou endysēsthe ex hypsous dynamin (Lc 24,47-49).

«En su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén. Vosotros sois testigos de todo esto. Y ahora yo os voy a enviar lo que mi Padre tiene prometido. Vosotros quedaos en la ciudad hasta que seáis revestidos de la fuerza que viene de lo alto».

No resulta sorprendente que afloren aquí unos términos como *metanoia* («arrepentimiento») o *aphesis tōn hamartiōn* («perdón de los pecados»); véanse I, 399-402, 375-377. Sin embargo, lo más importante es que aquí da comienzo el tema del «testimonio», que reaparecerá otra vez en el versículo programático de Hch 1,8 y que llenará todo el resto de la obra de Lucas (véase I, 410). Pero lo más llamativo es el modo en que Jesús relaciona esta función de los discípulos con las Escrituras del Antiguo Testamento. Éstas no sólo hablan de un Mesías sufriente que habrá de resucitar, sino que constituyen la base del testimonio que deberán dar los discípulos y de la predicación que habrán de desarrollar en nombre de Cristo. Los que han sido «testigos oculares» tendrán que convertirse ahora en «testificadores», más aún, en «predicadores de la palabra» (Lc 1,2). Aunque la condición de «testigo» es uno de los criterios para elegir al sustituto de Judas en el grupo de los Doce (Hch 1,21-22), el encargo de Jesús no se limita exclusivamente a esa persona, como queda bien claro en dicho episodio, sino que va dirigido a «los Once y a los demás» (Lc 24,9.33). Ellos son los que habrán de llevar hasta los confines del mundo «la palabra» (*ton logon*: Hch 4,4.29; 8,4; 10,36.44; 11,19.22; 14,25; 16,6; 17,11; 18,5; 19,20), «la palabra de Dios/ del Señor» (*ho logos tou theou / tou kyriou*: Hch 4,31; 6,2.7; 8,14.25; 11,1; 12,24; 13,5.7.44.46.48.49; 15,36; 16,32; 17,13; 18,11; 19,10), «la palabra de salvación» (Hch 13,26), «la palabra del evangelio» (Hch 15,7). Para más detalles, véase R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses*, 203-225.

Todo esto es, efectivamente, parte del plan de Dios en la historia de la salvación (véanse I, 299-322). Ése es el motivo por el que los discípulos deberán esperar en Jerusalén para ser investidos «con la fuerza que viene de lo alto». Jerusalén es el punto de arranque de la palabra (compárese el v. 47b con Hch 1,8). Pero los discípulos no se moverán por propia iniciativa; el encargo de Jesús deja bien claro que se trata de una gracia, de un mandato que otorga autoridad, de una investidura con la *dynamis* («fuerza») que les será necesaria para llevar a cabo su misión. El término *dynamin* está colocado enfáticamente al final del versículo, como un toque de atención para el lector del evangelio según Lucas. Eso mismo le pasó al propio Jesús que, después de haberse encontrado con el demonio en el desierto, volvió a Galilea «con la fuerza del Espíritu» (Lc 4,14); y así también, «con el poder del Señor» (*Kyriou* = Yahvé), es como curaba a la gente (Lc 5,17). Esa «fuerza que salía de él» (Lc 6,19) es la «fuerza» con la que ahora van a ser investidos los discípulos (Hch 2,32-33). Y aunque de momento no quede totalmente claro qué es «lo que mi Padre tiene prometido» (Lc 24,49), se verá con claridad meridiana en Hch 1,4b.5b; 2,2-4.32-33.

Lucas ha tomado de «L» una tradición sobre ese encargo final de Jesús resucitado (véase I, 149), una tradición que también conocen el evangelio según Mateo y el autor del apéndice al evangelio según Marcos. No cabe duda que esa tradición hablaba de un «envío» de los discípulos (expresado en las recensiones de Marcos y de Mateo con el participio *poreuthentes* [que equivale a un imperativo de dirección], en la redacción de Lucas con una afirmación directa [*apostellō*]) para «predicar» (en Mc: *kēryxate*, en Lc: *kērychthēnai*) y «enseñar» (en Mt: *didaskontes*), concretamente: *euangelion* (en Mc), «todo lo que yo os he mandado» (en Mt), «el arrepentimiento y el perdón de los pecados» (en Lc), «a toda creatura» (en Mc), «a todas las naciones» (en Mt y Lc).

El trabajo de redacción de Lucas se puede detectar, específicamente, en los elementos siguientes: 1) la construcción *eipen/elalēsa pros* con acusativo («dijo/hablé a»: v. 44ab; véase I, 195); 2) «estando todavía con vosotros» (v. 44c; véase I, 189 [*syn*]); 3) «todo lo escrito» (v. 44d; cf. Lc 18,31; 21,22; Hch 13,29; 24,14 [y el empleo hiperbólico de «todo»]); 4) «la Ley de Moisés» (v. 44d; cf. Lc 2,22; Hch 13,38; 15,5); 5) «abrió» (v. 45; véase I, 188 [*dianoigein*]); 6) contrucción de infinitivo con artículo en genitivo *tou* (v. 45; véase I, 185); 7) «el Mesías sufrirá» (v. 46; véase la nota exegética a Lc 24,26); 8) «en su nombre [se predicará] el arrepentimiento y el perdón de los pecados» (v. 47): 9) «comenzando por»

(v. 47c; véase la nota exegética a Lc 23,5); 10) «testigos» (v. 48); 11) «lo que mi Padre tiene prometido» (v. 49; cf. Hch 1,4b). Para un análisis más detallado, véase J.-M. Guillaume, *Luc interprète*, 181-187; J. Jeremias, *Die Sprache*, 321-322.

De ese modo, la escena, tal como la presenta Lucas, se convierte en un vistoso desarrollo de los elementos que C. H. Dodd incluye en su esquema de «mandato» («The Appearances»; véase p. 575). Y entonces, la «palabra» propiamente dicha consistiría en los detalles del «encargo», que esta escena del evangelio según Lucas comparte con el apéndice al evangelio según Marcos y el final del evangelio según Mateo; mientras que los retoques de la redacción de Lucas convierten la escena de la aparición en un «relato mixto». Sobre la forma del «encargo», véase B. J. Hubbard, «Commissioning Stories in Luke-Acts».

En este pasaje, Cristo resucitado trae a la memoria de los discípulos, a la luz de la resurrección, el significado de las «palabras» que tantas veces les dirigió durante su ministerio público. En esas palabras habría que incluir no sólo sus enseñanzas, en cuanto tales, y sus parábolas, sino sobre todo los anuncios de su pasión y muerte (cf. Lc 9,22.44; 17,25; 18,31-33; 22,37 [véase el comentario general a Lc 9,22]). Ahora llega el turno de sus últimas recomendaciones, de su testamento; ahora se dirige a ese núcleo de la comunidad cristiana, reunida en silencio mientras escuchan atentamente su exposición de lo que se refería a él en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos, es decir, en la *Torá*, en los *Něbî'îm* y, al menos, en parte de los *Kětûbîm*. Según el plan salvífico de su Padre, todo eso tenía que cumplirse. Y realmente, todo se ha cumplido. Las viejas Escrituras sólo pueden entenderse a la luz de la resurrección de Cristo. Como es habitual en la redacción de Lucas, Jesús no cita expresamente ningún pasaje del Antiguo Testamento; la propia redacción evangélica interpreta globalmente las Escrituras hebreas: «Así estaba escrito: El Mesías padecerá, y resucitará al tercer día» (v. 46). De hecho, es imposible encontrar en el Antiguo Testamento cualquier referencia explícita a la pasión y resurrección del Mesías y, mucho menos, a que resucitará «al tercer día». Todo esto es una interpretación lucana del Antiguo Testamento, al servicio de su propia cristología.

Pero Jesús resucitado no se detiene ahí, sino que atribuye a la Escritura incluso la predicación, en su nombre, del arrepentimiento para el perdón de los pecados; es más, lo hace extensivo a todos los pueblos. Con eso, Lucas anuncia ya las secuelas de la muerte y resurrección de Cristo que desarrollará en el segundo volumen de su obra.

Jerusalén, que ha sido la meta del ministerio itinerante de Jesús (cf. Lc 23,5), se menciona ahora explícitamente como punto de partida de todo ese horizonte. De ser meta, Jerusalén pasa a ser salida, desde donde «la palabra» se extenderá «hasta los últimos confines de la tierra» (Hch 1,8).

En el final del evangelio según Mateo (Mt 28,20), los once discípulos, que han recibido el encargo de «hacer otros discípulos», de bautizarlos y de enseñar a todas las naciones, reciben de Jesús una seguridad: «Mirad, yo estoy con vosotros cada día, hasta la consumación del mundo». Pues eso mismo ocurre en el final del evangelio según Lucas, aunque de manera distinta: Jesús asegura a sus seguidores que su Padre del cielo ha prometido investirles con una «fuerza que viene de lo alto». Y ésa será la base y la razón de la audacia con la que Pedro y los demás proclamarán la palabra (cf. Hch 2,29; 4,13.29.31; 28,31). Pero Jesús no dice qué forma va a asumir esa *dynamis*, esa «fuerza». Eso se manifestará en Hch 1-2 como «el Espíritu Santo», que apoyará su «testimonio» mientras llevan «la palabra» hasta «los últimos confines de la tierra» (Hch 1,8; cf. Hch 2,33.38; 5,32; 13,4.9; 16,6; 20,23). En y por el Espíritu, que es «lo que mi Padre tiene prometido», Cristo estará presente en sus seguidores, comisionados para dar testimonio. (Para ulteriores reflexiones, véase R. F. O'Toole, «Activity» [véase p. 567]). Sobre el paralelismo entre este pasaje y el encargo confiado a Pablo en Hch 26,16-23, véase J. Dupont, «La mission de Paul».

Este encargo de Jesús a los Once ya quedó prefigurado en el evangelio según Lucas por la misión de los Doce (Lc 9,1-6) y de los setenta (y dos) discípulos (Lc 10,1-12). Ahora, cuando Jesús da su encargo a «los Once y los demás» (vv. 9.33), se entrevé un nuevo significado de la doble misión de los discípulos durante el ministerio público. Pero eso se desarrollará más adelante en Hch 6, cuando los Doce decidan nombrar siete asistentes para que les ayuden en su ministerio. (Véase el comentario general a Lc 9,1-6).

Finalmente, habrá que recordar que esas instrucciones y ese encargo de Jesús tiene lugar en la noche siguiente al día en que se descubre el sepulcro vacío. Con permiso de A. Plummer (*The Gospel*, 561), no hay que entender esas instrucciones como «una síntesis de lo que Jesús dijo a sus apóstoles entre la resurrección y la ascensión, parte el día de Pascua y parte en diferentes ocasiones». Esa interpretación se basa en la opinión negativa que adopta Plummer con respecto al v. 51b, como si en el evangelio según Lucas no estuviera bien

claro que Jesús «fue elevado al cielo» en la tarde del día mismo de su resurrección.

NOTAS EXEGÉTICAS

24 v. 44. *A continuación, Jesús les dijo*

La frase parece establecer un corte narrativo, pero pertenece a la redacción del propio evangelista.

A esto me refería

Literalmente: «Éstas (fueron) mis palabras que os dirigí». Lo que Jesús les recuerda no es tanto las palabras, cuanto su significado, que aparecerá claramente en los vv. 44b.45.46.

Estando todavía con vosotros

Es decir, durante el ministerio público. Las palabras propiamente dichas no aparecen en la narración de Lucas; lo más cercano podrían ser los anuncios de la pasión en Lc 9,22.44; 17,25; 18,31-33; 22,37. Desde luego, no se hace referencia a lo dicho en el v. 26.

Todo lo escrito acerca de mí

Se puede percibir cierta resonancia del v. 25c. Cf. Hch 13,29. Sobre el modo en que el evangelio según Juan expresa la misma idea, cf. Jn 5,39; 20,9. Sin embargo, el texto de Jn 12,16 refleja con más exactitud lo que sucedía en la primitiva comunidad cristiana, donde se originó esa lectura del Antiguo Testamento: «Sus discípulos no entendieron esto a la primera, pero cuando se manifestó la gloria de Jesús se acordaron de que habían hecho con él lo que estaba escrito».

En la ley de Moisés

Cf. Lc 2,22; 24,27; Hch 24,14; cf, Jn5,39.46. En Hch 3,22, el discurso de Pedro hace referencia a Moisés, que prometió la aparición de «un profeta como yo» (Dt 18,15-18), e identifica a Cristo con el legislador; incluso puede hacer referencia a Jesús como Mesías marcado por el sufrimiento (cf. Hch 3,18). Pero el que busque en el Pentateuco un *māšîaḥ* sólo encontrará que el título se aplica exclusivamente al sumo sacerdote, «ungido» para desempeñar sus funciones

(Lv 4,3.5.16; 6,15), nunca a un esperado rey davídico, y mucho menos, a alguno que tenga que sufrir.

En los Profetas

Cf. Lc 1,70; 16,16.29; 18,31; 24,25.27; Hch 3,18a.21b.24 (donde se llama profetas a «Samuel y a todos los que vinieron después»); 10,43; 24,14. El Evangelio según Tomás (EvTom § 52) dice lo siguiente: «Sus discípulos le dijeron: "En Israel hablaron veinticuatro profetas, y todos se referían a ti". Pero él les dijo: "Habéis olvidado al Viviente, que está delante de vosotros, y sólo habéis hablado de muertos"». El título *māšîaḥ* se encuentra en los escritos proféticos, pero sólo en referencia a un rey histórico, sucesor de David. Por ejemplo, en los «profetas anteriores», cf. 1 Sm 24,7 bis.11; 26,9.11.16.23; 2 Sm 1,14.16; cf. también 1 Sm 2,10.38; 12,3.5; 16,6 (sobre Saúl, o sobre un rey en sentido genérico); 2 Sm 19,22; 23,1; 22,51 (sobre el propio David). En los «profetas posteriores» sólo aparece en Is 45,1 (con referencia a Ciro) y en Hab 3,13 (referencia desconocida). Si se incluye a Daniel entre los «profetas» —en la Biblia hebrea, el libro de Daniel forma parte de los *Kĕtûbîm*, es decir, de los «Escritos»—, el título se emplea (por primera vez en el Antiguo Testamento) a propósito de un personaje esperado, un «ungido, un príncipe» (*māšîaḥ nāgîd*), en Dn 9,25.

En los Salmos

La división tripartita de la Biblia hebrea, que aparece en este versículo, ¿podría reflejar un conocimiento del «canon» de la Escritura? Así se ha sugerido con cierta frecuencia, pero es difícil que los Salmos pudieran representar a todos los *Kĕtûbîm*. Véase el «prólogo» al libro del Eclesiástico: «La Ley, los Profetas y los demás que los siguieron». En los Salmos, el título *māšîaḥ* aparece en el Sal 2,2; 18,51; 20,7; 28,8; 84,10; 89,39.52; 132,10.17 (en referencia a David, o a un rey davídico), mientras que en el Sal 105,15 no se sabe si el título se refiere a los profetas o a los patriarcas.

Tenía que cumplirse

Véanse las notas exegéticas a Lc 1,1.20; véase también I, 301.

v. 45. *Les abrió el entendimiento para que comprendieran las Escrituras*

El evangelista presenta a Jesús resucitado como intérprete del Antiguo Testamento, pero de manera totalmente nueva, porque todo lo refiere a sí mismo y a su papel en la historia divina de salvación. Cf. Lc 24,27. Sobre la

idea de «abrir» los ojos, o el entendimiento, cf. Lc 24,31; Hch 16,14; 26,17-18: cf. Jn 12,16. No se dice cómo se produjo esa «apertura». Con permiso de A. Plummer (*The Gospel*, 562), se puede decir que no fue aún por medio del Espíritu, porque en el relato de Lucas todavía no se ha derramado el Espíritu. En cualquier caso, la escena parece sugerir que la clave es la fe en la resurrección de Jesús. Para ulteriores reflexiones, véase J. Ernst, «Schriftauslegung». Compárese con la situación que se describe en Lc 9,45; 18,34.

v. 46. *Así estaba escrito*

La partícula antecedente *hoti* es explicativa (*hoti recitativum*). Véase BDF § 397. 5; § 470. 1. Algunos códices (A, C^2, W,Θ, Ψ, 063, $f^{1\ 13}$, y la tradición textual «koine») y algunas versiones antiguas (Vg, siríaca) añaden *kai houtōs edei* («y así era necesario [que]»); pero, en general, se piensa que esa lectura está influida por el v. 26. Por su parte, el papiro P^{75} y los códices ℵ, B, C, D, L, etc. omiten estas palabras.

El Mesías padecerá

Véase la nota exegética al v. 26.

Resucitará de entre los muertos

Véase la nota exegética a Lc 9,8; véase, igualmente, I, 328, 371-372. Una vez más hay que observar que en la literatura judía precristiana no hay ningún pasaje que mencione a un Mesías que resucite de entre los muertos. Se trata de un tema cristológico del propio Lucas, que se lee en el Antiguo Testamento a la luz del kerigma cristiano. Cf. 1 Cor 15,4 («resucitó al tercer día, según las Escrituras»). El códice D y la versión sahídica omiten «de entre los muertos».

Al tercer día

Véanse las notas exegéticas a Lc 2,46; 9,22; cf. Lc 18,33; 14,7.21; Hch 10,40. El evangelista toma esa precisión de la proclamación kerigmática. Véase la nota exegética anterior.

v. 47. *En su nombre*

Sobre el sentido que esta expresión tiene en el Antiguo Testamento, véase la nota exegética a Lc 9,48. El libro de los Hechos de los Apóstoles presenta a los discípulos bautizando y predicando «en el nombre del Señor Jesús» (Hch 2,38; 3,6; 4,10.117-18; 5,28.40; 8,12.16; 9,27-28; 10,48; etc.).

La condición de Jesús como Mesías resucitado es la base de toda esa predicación sobre él.

Se predicará

También esta actividad depende del «así está escrito» (v. 46). Véanse I, 245-246, 292.

El arrepentimiento para el perdón de los pecados

Véase la nota exegética a Lc 3,3; véanse también pp. 237-239. Cf. Hch 5,31. La lectura más fiable es aquí *metanoian eis aphesin hamartiōn*, como se lee en el papiro P^{75} y en los códices ℵ, B; la lectura variante, *kai* en lugar de *eis*, significaría «arrepentimiento *y* perdón de los pecados», como se lee en los códices A, C, D, L, W, Θ, Ψ, 063, $f^{1.13}$, en la tradición textual «koine» y en muchas versiones antiguas. Esta última lectura es obviamente una corrección de un copista, que trató de evitar la confluencia de dos preposiciones *eis*. Pero en otros pasajes del evangelio según Lucas se pueden encontrar ambas formulaciones: *metanoian eis* (Lc 3,3) y *metanoian kai* (Hch 5,31).

A todos los pueblos

Cf. Lc 12,30; Hch 14,16; 15,17 (= Am 9,12). Esta misma frase aparece en Mt 28,19. En el evangelio según Lucas, la expresión subraya el aspecto universal de la teología lucana. Véanse I, 313-322.

Comenzando por Jerusalén

Véanse las notas exegéticas a Lc 1,2; 3,23; 23,5; cf. Hch 1,8.22; 10,37. Esta misma frase, que marca la transición al segundo volumen de la obra de Lucas, resonará en el versículo programático de Hch 1,8.

En cuanto a la tradición textual, el texto difiere en los diversos códices. La lectura más fiable, *arxamenoi* (en los códices ℵ, B, C*, L, N, 33, etc.) es un *participium pendens* en nominativo plural masculino. De hecho, también podría considerarse como comienzo del v. 48, en cuyo caso significaría: «Empezando por Jerusalén, vosotros seréis [sois] testigos de todo esto». Pero la tradición textual ofrece otras tres variantes: a) *arxamenon*, un *participium pendens* en nominativo (o acusativo) singular neutro, según la lectura del papiro P^{75} y de los códices A, C^3, K, W, 063, $f^{1.13}$, y la tradición textual «koine», que haría referencia a todo lo precedente en el v. 47; b) *arxamenōn*, participio en genitivo neutro plural, con un «vosotros» sobreentendido, que se podría traducir: «empezando vosotros por Jerusalén», como se lee en los códice D,

Δ^2, y algunas versiones latinas; c) *arxamenos*, participio en nominativo singular masculino, como en los códices Θ, Ψ, 565, que habría que relacionar con un sujeto tan distante como «él (añadió)», en el v. 46; pero eso no tiene mucho sentido. Con todo, aunque la frase tiene gran importncia para la teología de Lucas, su significado no se ve comprometido por esas dificultades textuales.

v. 48. *Testigos*

El evangelista introduce aquí por primera vez la función tan decisiva que los discípulos de Jesús tendrán que desempeñar en la tercera fase de la historia de la salvación, es decir, en el período de la Iglesia. Cf. Hch 1,8.22; 2,31; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31; 22,15; 26,16; cf. 4,33; 22,20. Por consiguiente, los «testigos oculares» tendrán que ser también «testificadores». Para más detalles, véase I, 410-411.

De todo esto

Es decir, del ministerio de Jesús y, en particular, de su «resurrección» (Hch 1,21-22); en una palabra, de todo lo que se refiere a él.

v. 49. *Ahora*

Literalmente: «Y he aquí [que]»; véase I, 203-204. En el códice ℵ se lee *kagō* («y yo»; mientras el papiro P^{75} y códice D dicen *kai egō*). Pero en la mayor parte de los códices (A, B, C, Θ, Ψ, 063, $f^{1\ 13}$, y en la tradición textual «koine») se lee *kai idou egō*, que es la lectura más fiable.

Os voy a enviar

El envío tiene la finalidad de ratificar y conferir autoridad a la predicación, porque los mensajeros no van a difundir meras opiniones personales, sino el mensaje auténtico de Jesús. Relacionada con el verbo *apostellō* («os envío») está la utilización del término *apostolous* en Hch 1,2. Cf. Lc 6,13.

Lo que mi Padre tiene prometido

Literalmente, «la promesa de mi Padre», es decir, el Espíritu Santo, como se deduce claramente de Hch 1,4b.5b. El Espíritu será la fuente de esa «fuerza» que se menciona a continuación. Para más detalles, véanse I, 381-389.

Vosotros quedaos en la ciudad

El pronombre personal precede enfáticamente al imperativo. Cf. Hch 1,4.

Revestidos de la fuerza que viene de lo alto

En el texto griego, el sustantivo *dynamis* está colocado en posición enfática al final de la frase. Sobre la idea de «fuerza» (o «poder») durante el ministerio público de Jesús, cf. Lc 4,14; 5,17; 9,1. Sobre las resonancias veterotestamentarias del término, cf. Is 32,15: «Cuando se derrame sobre nosotros un aliento de lo alto»; Sab 9,17: «¿Quién conocerá tu designio, si tú no le das la sabiduría enviando tu santo espíritu desde el cielo?».

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 24,44-49

Asensio, F., «Trasfondo profético-evangélico del *pasa exousia* de la "Gran Misión"»: EstBíb 27 (1968) 27-48.

Benoit, P., *Passion and Resurrection*, 313-342.

Bockel, P., «Luc 24,45: "Il leur ouvrit l'esprit à l'intelligence des écritures"»: BTS 36 (1961) 2-3.

Dillon, R. J., «Easter Revelation and Mission Program in Luke 24:46-48», en D. Durken (ed.), *Sin, Salvation and the Spirit: Commemorating the Fiftieth Year of the Liturgical Press* (Liturgical Press, Collegeville, MN 1979) 240-270.

—, *From Eye-Witnesses*, 203-220.

Duesberg, H., «He Opened Their Minds to Understand the Scriptures»: Concilium 30 (1968) 111-121.

Dupont, J., «La mission de Paul d'après Actes 26.16-23 et la mission des apôtres d'après Luc 24.44-49 et Actes 1.8», en M. D. Hooker and S. G. Wilson (eds.), *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett* (SPCK, London 1982) 290-301.

—, «La portée christologique de l'évangélisation des nations d'après Luc 24,47», en J. Gnilka (ed.), *Neues Testament und Kirche*, 125-143.

Ernst, J., «Schriftauslegung und Auferstehungsglaube bei Lukas»: TGI 60 (1970) 360-374; reimpreso: J. Ernst (ed.), *Schriftauslegung* (Schöningh, München 1972) 177-192.

George, A., «L'Intelligence des écritures (Luc 24,44-53)»: BVC 18 (1957) 65-71.

Hubbard, B. J., «Commisioning Stories in Luke-Acts; A Study of Their Antecedents, Form and Content»: «Semeia» 8 (1977) 103-126.

Kümmel, W. G., *Promise and Fulfilment*, 105.

169. LA ASCENSIÓN DE JESÚS AL CIELO (24,50-53)

24 [50] Después los sacó hacia Betania y, levantando las manos, los
bendijo. [51] Mientras los bendecía, se separó de ellos y fue llevado al
cielo. [52] Ellos se postraron ante él, y se volvieron a Jerusalén llenos de
alegría. [53] Y se pasaban el día en el templo bendiciendo a Dios.

COMENTARIO GENERAL

La conclusión del evangelio según Lucas cierra el ciclo de las apariciones de Jesús resucitado a sus discípulos en Jerusalén. Ahora los conduce fuera de la ciudad, en dirección a Betania, los bendice, y se separa definitivamente de ellos por su ascensión al cielo. Entonces, los discípulos sí que reconocen a Jesús; por eso, se postran ante él y, a continuación, regresan a la ciudad. «Y se pasaban el día en el templo bendiciendo a Dios» (Lc 24,50-53). Esta escena final señala el punto culminante de la última aparición, que comenzó en el v. 36 (véase el comentario general a Lc 24,36-43).

La escena en la que Jesús resucitado se separa definitivamente de los suyos y desaparece de esta tierra carece de paralelos tanto en el evangelio según Mateo como en el evangelio según Juan. Sólo el apéndice al evangelio según Marcos presenta un cierto paralelismo: «Jesús se apareció a los Once, cuando estaban a la mesa» en Jerusalén (Mc 16,14), y «después de hablarles, el Señor Jesús subió al cielo y se sentó a la derecha de Dios» (Mc 16,19). Cabría preguntarse si esta breve reseña depende del evangelio según Lucas; pero, a excepción de la frase preposicional *eis ton ouranon* («al cielo»»), común a los dos relatos, el resto de la presentación es tan distinto, que uno se siente inclinado a considerarlo como procedente de una tradición autónoma. La diferencia principal está en el hecho de que la ascensión de Jesús se produce en la casa; por tanto, en la propia ciudad de Jerusalén. A pesar de los recelos que

alberga M.-J. Lagrange (*Luc*, 616) sobre el hecho de que la separación de Jesús de sus discípulos tenga lugar «de noche», como sugiere el contexto del evangelio según Lucas, el apéndice al evangelio según Marcos parece que va en esa misma línea. Mientras que el relato de Lucas emplea el verbo *anephereto* («era llevado hacia arriba»), el apéndice a Marcos opta por el verbo *anelēmphthē* (literalmente: «fue tomado hacia arriba»), que es el mismo que se utiliza en Hch 1,2 (cf. Hch 1,11), pero distinto de Hch 1,9, donde se lee *epērthē* («fue elevado»). Por su parte, el evangelio según Juan, cuando refiere la aparición de Jesús a María Magdalena junto al sepulcro, el mismo domingo de Pascua, pone en labios del Resucitado estas palabras: «Suéltame, que aún no he subido a mi Padre... que también es vuestro Padre» (Jn 20,17).

En otros pasajes, la tradición primitiva se expresa en términos de «exaltación» de Jesús (véase la formulación prepaulina en Flp 2,9); y hasta el propio Lucas dice algo semejante en Hch 2,33, cuando habla de la efusión de la promesa del Padre, el Espíritu Santo, por Jesús «exaltado a la derecha de Dios» (cf. Hch 5,31). También el himno que se recoge en 1 Tim 3,16 expresa la exaltación de Jesús en términos de «fue elevado (*anelēmphthē*) a la gloria». Aunque Lucas es el único escritor del Nuevo Testamento que describe la ascensión de Jesús como un acontecimiento visible, parece difícil que él mismo «se haya inventado la ascensión como realidad física», a pesar de la opinión de A. R. C. Leaney («Why There Were Forty Days between the Resurrection and the Ascension in Acts 1,3», en SE IV 417). Habrá que insistir en ese aspecto, incluso si se acepta la formulación y la terminología de Lucas (véase G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, 212).

Este episodio no sólo marca el final de la narración evangélica de Lucas, sino que es el punto culminante de toda la segunda parte, desde el crucial capítulo 9. En Lc 9,31, Jesús transfigurado conversa con Moisés y Elías sobre su *éxodo* (su «partida») «que iba a completar en Jerusalén». Y en Lc 9,51 se le dice al lector que «iba llegando el tiempo de que [Jesús] fuera elevado al cielo». Pues bien, ahora se completa ese *éxodo*, que se describe como «tránsito al Padre» por medio de su muerte y resurrección, y «culmina con su ascensión al cielo»; ahora se ha alcanzado la meta y el destino hacia el que Jesús caminaba «irrevocablemente»; ahora se ha hecho realidad su respuesta al Sanedrín: «De aquí en adelante, el Hijo del hombre estará sentado a la derecha de Dios todopoderoso» (Lc 22,69). Desde esa «gloria» (cf. v. 26), Jesús se apareció a Simón (v. 34), a los dos discípulos de Emaús (vv. 15-31), y final-

mente a los Once y a los demás, en el marco de esta misma unidad literaria (vv. 36-53).

Es de sobra conocido que Lucas, después de haber terminado su narración evangélica con esta escena en la que Jesús «es llevado al cielo» (v. 51b), empieza el segundo volumen de su obra también con una descripción detallada de la ascensión:

> Dicho esto, lo vieron subir, hasta que una nube lo ocultó a sus ojos. Mientras miraban fijos al cielo viéndolo irse, se les presentaron dos hombres vestidos de blanco, que les dijeron: «Galileos, ¿qué hacéis ahí plantados mirando al cielo? Este mismo Jesús que ha sido elevado al cielo volverá de la misma manera que lo habéis visto marcharse». (Hch 1,9-11).

Esta descripción lucana de la ascensión de Jesús está adornada con elementos apocalípticos: un rapto con movimiento ascendente, una nube como carroza, y personajes celestiales que interpretan el acontecimiento. (Para un estudio de la forma literaria que Lucas emplea aquí, véase G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, 32-79.) El contexto veterotestamentario y judío de estos fenómenos de rapto (como ascensión o asunción) se puede encontrar en las narraciones sobre Henoc (Gn 5,24; Eclo 44,16; Heb 11,5), sobre Elías (2 Re 2,11; Eclo 48,9; 1 Mac 2,58), sobre Esdras (2 Esd 14,9), sobre Moisés (AsMo 10,12[?]; véase Orígenes, *De princip.* 3. 2,1 [GCS 22. 244]; *Hom. in Jos.* 2. 1 [GCS 30. 397]) y, en un ámbito profano, sobre Apolonio de Tiana, cuya vida, según Filóstrato *(Vita Apol.*, 8. 30), se vio coronada por su asunción a las alturas.

Si bien se mira, la descripción de la ascensión de Jesús en Hch 1,9-11 no dice mucho más que la reseñada en Lc 24,51b. El problema está en que, según Lc 24, la ascensión tuvo lugar en la noche del domingo de Pascua (igual que en la referencia a ese mismo acontecimiento en Hch 1,2), mientras que la descripción de Hch 1,9-11 se refiere a un suceso que tuvo lugar al cabo de «cuarenta días» (Hch 1,3; cf. 13,31: *epi hēmeras pleious* [«durante muchos días»]). Nunca se podrá saber por qué Lucas ofrece dos dataciones distintas de la ascensión de Jesús. De hecho, no hay ningún motivo para pensar que el evangelista se refiera a dos acontecimientos distintos. P. Benoit («The Ascension», 242; *Exégèse et théologie* 1. 399) sugiere la posibilidad de que Lucas recibiera información precisa sobre el intervalo entre la resurrección y la ascensión sólo una vez terminada su

redacción del evangelio y antes de empezar a escribir el libro de los Hechos de los Apóstoles. En ese caso, el comienzo de los Hechos supondría una corrección deliberada del final del evangelio. La doble referencia a la ascensión, al final del evangelio y al principio de los Hechos, deja bien claro que habrá que contar con ese acontecimiento como signo crucial no sólo de las fases de la existencia de Jesús, sino también de los períodos de la historia de salvación, por cuanto separa el período de la vida de Jesús del tiempo de la Iglesia. De ahí que haya que contar con una división tripartita de la historia de la salvación (véase I, 303), a pesar de lo que piensa W. S. Kurz (CBQ 44 [1982] 674). Lo que se contará en Hch 2, en dependencia de Jl 3,1-2, podría ser una señal del período escatológico; pero a eso ya se ha aludido en el v. 49 («la promesa de mi Padre»). Por otro lado, ¿no es significativo el hecho de que la promesa se mencione de nuevo en Hch 1,4-5, precisamente en el contexto de la ascensión? En cualquier caso, el libro de los Hechos no cuenta los acontecimientos de los «últimos días», sino la historia del período de la Iglesia.

Con todo, lo más importante es hacerse una idea exacta de lo que significa la «ascensión» en la obra de Lucas y en otros escritos del Nuevo Testamento. En realidad, «ascensión» hace referencia a un movimiento hacia arriba, es decir, «por encima de los cielos» (Ef 4,10) o de las «esferas celestes» (véase Aristóteles, *Metaph.*, 12. 8 § 1073a). Pero eso es un lenguaje condicionado por la época. La afirmación esencial del Nuevo Testamento sobre la ascensión es que Jesús está ya en la «gloria» de su Padre (v. 26), desde donde enviará el Espíritu Santo a sus seguidores para revestirlos de la «fuerza que viene de lo alto» (v. 49; véanse I, 326-328). De modo que lo único que hay que subrayar aquí es que Jesús crucificado y resucitado de entre los muertos ya ha entrado en su «gloria» y desde ella se ha aparecido a Pedro, a Cleofás con su compañero de viaje, y a los Once y a todos los demás. Por tanto, la «ascensión» no es más que esta aparición de Cristo resucitado al grupo de sus discípulos, en la que, reunidos como núcleo de la nueva comunidad, lo vieron por última vez en su despedida. Ya no lo volverán a ver de esa manera; de ahora en adelante, su presencia ya no será visible, sino que tendrá lugar «en la fracción del pan» (v. 35) y en «lo que mi Padre tiene prometido» (v. 49; Hch 1,4-5; 2,31). Eso explica también por qué, en el evangelio según Juan, Jesús resucitado puede decir a María Magdalena que, aunque aparece desde su «gloria», todavía «no ha subido al Padre» (Jn 20,17), es decir, aún no se ha separado de los suyos de manera definitiva. Y eso explica también por qué, in-

cluso después de su ascensión, se puede aparecer a Pablo en el camino de Damasco (Hch 9,4-6; 22,6-11; 26,14-17). Pero ésa fue una aparición específica, dirigida a un individuo concreto para hacerlo «instrumento elegido» (Hch 9,15) y «testigo suyo» especial (Hch 22,15), en la línea de Moisés y los antiguos profetas (Hch 26,22). Sobre el modo en que el propio Pablo se refiere a esa experiencia, cf. Gál 1,15; 1 Cor 9,1.

También la primitiva tradición cristiana continuó hablando de la ascensión de Cristo el domingo de Pascua. Véase, por ejemplo, Bern 15,9: «Por eso celebramos con júbilo el octavo día, en el que Jesús resucitó de entre los muertos y, después de aparecerse a los suyos, ascendió a los cielos» (*anebē eis ouranous*). E igualmente, el *Evangelio de Pedro*, después de referirse a «la madrugada del día del Señor» (EvPe § 50), cuenta cómo María Magdalena y las otras mujeres fueron a ver el sepulcro y se encontraron con un joven sentado sobre la losa que les anunció (§ 55-56): «Ha resucitado y se ha ido. Y si no lo creéis, venid, inclinaos y ved el sitio en el que lo habían puesto; porque él no está aquí. Ha resucitado y se ha ido al sitio de donde había venido» (Hennecke-Schneemelcher, *NTApocrypha* 1. 187). Véase también la interpolación cristiana en TextXIIBen 9,5 («Subiendo del Hades, pasará de la tierra al cielo» [?]); Tertuliano, *Adv. Jud.* 13. 23 (CCLat 2. 1389); Eusebio, *De eccl. theol.*, 3.5 (PG 24. 1009).

NOTAS EXEGÉTICAS

24 v. 50. *Después los sacó*

Lucas emplea aquí el verbo *exagein* («sacar»), que es el término que usan los LXX para presentar a Yahvé sacando a su pueblo de la esclavitud en Egipto (cf. Ex 3,10; 6,6-8; Lv 19,36; véase G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, 163-164). La transmisión textual es un tanto azarosa; en algunas ediciones críticas, como ^{26}Nestle-Aland, después del verbo compuesto *exēgagen* («sacó») se lee *[exō] heōs pros* (literalmente: «afuera hasta hacia»), que es claramente redundante. Por eso, el papiro P^{75} y algunos códices (ℵ, B, C*, L, l, 33, etc.) omiten el adverbio *exō*, quizá con razón. En los códices A, C^3, W, Θ, Ψ, 063, f^{13} y en la tradición textual «koine» se leen las tres palabras; pero algunos de ellos cambian la preposición *pros* por *eis* («hacia»). Sobre el uso de la preposición *heōs* en contexto locativo, cf. Hch 17,14 (*heōs epi*); 21,5 (*heōs exō*); 26,11 (*heōs kai eis*). Se trata de un procedimiento típico de los LXX (cf. Gn 38,1 [*heōs pros*]; Ez 48,1). Véase Flavio Josefo, *Ant.* 16. 3,3 § 90.

Hacia Betania

Sobre la localización de Betania, véase la nota exegética a Lc 19,29. La afirmación de H. Conzelmann (*Theology*, 91): «situar la ascensión en Betania contradice abiertamente a Hch 1,12 [que la localiza en el monte de los Olivos]», es altamente cuestionable. De hecho, como Betania estaba situada en ese monte, ambos modos de hablar son perfectamente admisibles. Por otro lado, habrá que observar que la conclusión de Conzelmann: «Los vv. 50-53 no formaban parte del texto original del evangelio [según Lucas]», concuerda plenamente con su actitud, igualmente cuestionable, sobre las narraciones de la infancia. Véase II, 52-53.

Levantando las manos

Referencia al gesto hierático de la bendición sacerdotal, como el de Aarón en Lv 9,22, o el del sumo sacerdote Simón II, hijo de Onías, en Eclo 50,20-21: «Bajaba con los brazos en alto hacia la asamblea de Israel, pronunciando la bendición del Señor [probable alusión a Nm 6,23-26], adornado con el nombre del Señor». Véase P. A. van Stempvoort, «The Interpretation». La bendición que no pudo dar el sacerdote Zacarías, según Lc 1,21-22, la imparte aquí el propio Jesús sobre sus seguidores, que la acogen en silencio. Cf. 1 Tim 2,8.

Los bendijo

Literalmente habría que traducir: «empezó [se puso] a bendecirlos», pues, como se deduce claramente del v. 51a, el aoristo *eulogēsen* debe entenderse en sentido incoativo. Véase BDF § 331. Jesús, a punto de subir al cielo, invoca el favor de Dios sobre los suyos como prenda de su despedida. Cf. Hch 3,25-26. Véanse las notas exegéticas a Lc 2,34; 9,16. Aunque Lucas presenta a Jesús realizando un acción sacerdotal, su teología no concibe a Jesús como sacerdote (en realidad, ésta es la única referencia a esa función, aparte de que es implícita y de ningún modo explícita).

v. 51. *Mientras los bendecían*

Literalmente: «Y sucedió, en el hecho de bendecirlos, [que] se separó de ellos y ... ». La redacción de Lucas emplea una vez más la construcción *kai egeneto* con verbo en tiempo finito (*diestē*) sin la conjunción *kai* (véase I, 198-199), y además *en tō* con infinitivo en una oración temporal (véase I, 198-199). En lugar de *diestē* («se separó»), en el códice D se lee *apestē*, que no supone una diferencia de significado.

Fue llevado al cielo

La frase *kai anephereto eis ton ouranon* («era llevado al cielo») se lee en el papiro P[75] y en los códices ℵ[c], A, B, C, K, L, W, X, Δ, Θ, Π, Ψ, *f*[1 13], y en la tradición textual «koine»; pero se omite sólo en los códices ℵ*, D, y en las versiones Vetus Latina y siro-sinaítica. Para un análisis más detallado, véase E. J. Epp, «The Ascension», 135-136. No hay ninguna razón para considerar esa frase como «no-interpolación occidental» (véanse I, 218-219); más bien habrá que considerarla como parte integrante del texto original del evangelio según Lucas. Su omisión podría deberse al deseo de evitar un conflicto con Hch 1,3.9-11 sobre el momento de la ascensión; o quizá se deba a una «parablepsis» (falta de atención) de algún copista, ya que el v. 51b y el v. 52a empiezan por KAIA[NEPHERETO]... KAIA[UTOI]. Véase, a este propósito, J. Jeremias, *Eucharistic Words*, 151; K. Aland, «Neue neutestamentliche Papyri II»: NTS 12 (1965-1966) 193-210, especialmente, 208-209.

Hay que prestar atención a la voz pasiva del verbo *anephereto* («era llevado») y a los verbos que se emplean en Hch 1,9.11.22 (compárese con Jn 20,17 [*oupō anabēbeka* = «todavía no he subido»]; Ef 4,9 [*anebē* = «subió»], que probablemente reflejan un estadio posterior del conocimiento de la persona de Jesús por parte de la primitiva comunidad cristiana. Véase la nota exegética sobre *ēgerthē*, en el v. 6.

v. 52. *Ellos se postraron ante él*

Literalmente: «y postrándose ante él...». Aquí se produce el verdadero reconocimiento de Jesús resucitado por parte de los discípulos; en silencio, se postran ante él en señal de adoración, como lo hicieron los judíos ante el sumo sacerdote para recibir su bendición (Eclo 50,22). Cf. Lv 9,24d. También estas palabras se encuentran en todos los códices griegos, excepto en el códice D y en las versiones Vetus Latina y siro-sinaítica; pero habrá que considerar esa omisión a la luz de las mismas categorías que se aplicaron en el análisis del v. 51b.

Se volvieron llenos de alegría

Si se omite el reconocimiento que va implícito en los vv. 51b.52a, resulta difícil explicar este «llenos de alegría» porque, en ese caso, *diestē* («se separó») no estaría suficientemente explicado y vendría a significar poco menos que «desapareció» de su vista, como en el v. 31c. De ese modo, las razones internas vienen en apoyo de los datos externos para sostener que los vv. 51b.52a pertenecen realmente al texto original del evangelio según Lucas.

A Jerusalén

La narración evangélica de Lucas termina como empezó, es decir, en Jerusalén. Cf. Lc 1,5, donde el sacerdote Zacarías aparece oficiando en el templo de Jerusalén. Véase I, 275-276.

v. 53. *Se pasaban el día en el templo*

El evangelista empieza aquí su descripción de la vida de la primera comunidad cristiana, como núcleo de la futura Iglesia. Cf. Hch 2,46; 3,1; 5,42. Una vez más emerge en la narración de Lucas la importancia del templo de Jerusalén. Véase F. D. Weinert, «The Meaning»; véase I, 425-426.

Bendiciendo a Dios

Cf. Lc 1,64; 2,28. El evangelio según Lucas se cierra con el tono que el propio evangelista desearía que resonara en sus lectores.

Obsérvese el contraste con el final de las demás narraciones evangélicas: Mc 16,8: «[las mujeres] no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían»; Mt 28,20: «hasta el fin del mundo»; Jn 21,24-25: versículos de carácter apologético, que abogan por la credibilidad del relato; apéndice al evangelio según Marcos (Mc 16,20c): carácter apologético de la confirmación por medio de «las señales que acompañaban» la actividad de los discípulos. Sólo Lucas se atreve a presentar a la comunidad cristiana dedicada a lo que realmente tiene que hacer.

Lo mismo que al final de las demás narraciones evangélicas, también aquí un buen número de códices (A, B. C^2, Θ, Ψ, 063, f^{13}, y la tradición textual «koine») añaden el conclusivo *amēn*; pero ese final litúrgico se omite en el papiro P^{75} y en los códices ℵ, C*, D, L, W, l, 33.

LA ASCENSIÓN: BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Alsup, J. E., *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition: A History of Tradition Analysis with Text-Synopsis* (Calwer theologische Monographien 5, Calwer, Stuttgart 1975) 145.

Argyle, A. W., «The Ascension»: ExpTim 66 (1954-1955) 240-242.

Belser, J. E., *History of the Passion, Death, and Glorification of Our Saviour, Jesus Christ* (adaptada por F. A. Merks) (B. Herder, St. Louis, MO 1929) 644-658.

Benoit, P., «The Ascension», en *Jesus and the Gospel: Volume 1* (Herder and Herder, New York 1973) 209-253; originalmente: RB 56 (1949) 161-203; véase *Exégèse et théologie,* 1.363-411.

Bertram, G., «Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung», en *Festgabe für Adolf Deissmann zum 60. Geburtstag 7 November 1926* (Mohr [Siebeck], Tübingen 1927) 187-217.

Bouwman, G., «Die Erhöhung Jesu in der lukanischen Theologie»: BZ 14 (1970) 257-263.

Davies, J. G., *He Ascended into Heaven: A Study in the History of Doctrine* (Lutterworth, London 1958; Association, New York 1958).

Devor, R. C., «The Ascension of Christ and the Dissension of the Church»: «Encounter» 33 (1972) 340-358.

Flicoteaux, E., «La glorieuse ascension»: VSpir 76 (1947) 664-675.

Haroutunian, J., «The Doctrine of the Ascension: A Study of the New Testament Teaching»: Int 10 (1956) 270-281.

Jansen, J. F., «The Ascension, the Church, and Theology»: TTod 16 (1959) 17-29.

Kern, W., «Das Fortgehen Jesu und das Kommen des Geistes *oder* Christi Himmelfahrt»: «Geist und Leben» 41 (1968) 85-90.

Lake, K., «Note III. The Ascension», en *Beginnings*, 5.16-22.

Larrañaga, V., «De ascensione Domini in Act I, 3-13»: VD 17 (1937) 129-139.

—, *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament* (Scripta pontificii instituti biblici, Biblical Institute, Roma 1938).

—, «Historia de la crítica en torno al misterio de la Ascensión del Señor»: EstEcl 15 (1936) 145-167.

Léon-Dufour, X., *Resurrection and the Message of Easter* (Holt, Rinehart & Winston, New York 1974) 80-94.

Lohfink, G., «Der historische Ansatz der Himmelfahrt Christi»: «Catholica» 17 (1963) 44-84.

Mann, C. S., «The New Testament and the Lord's Ascension»: CQR 158 (1957) 452-465.

Metzger, B. M., «The Ascension of Jesus Christ», en *Historical and Literary Studies: Pagan, Jewis, and Christian* (NTTS 8, Eermans, Gran Rapids, MI 1968) 77-87.

—, «The Meaning of Christ's Ascension», en J. M. Meyers et al. (eds.) *Search the Scriptures: New Testament Studies in Honor of Raymond T. Stamm* (Gettysburg Theological Studies 3, Brill, Leiden 1969) 118-128.

Milligan, W., *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord* (McMillan, London 1901) 1-60.

Miquel, P., «Le mystère de l'Ascension», en *Questions liturgiques et paroissiales* 40 (1959) 105-126.

Ramsey, A. M., «What Was the Ascension?», en D. E. Nineham (ed.), *Historicity and Chronology in the New Testament* (SPCK, London 1965) 135-144.

Schillerbeeckx, E., «Ascension and Pentecost»: «Worship» 35 (1960-1961) 336-363.

Schmitt, A., *Entrückung—Aufnahme—Himmelfahrt: Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament* (Forschung zur Bible 10, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974).
Seidensticker, P., *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien* (SBS 27, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967) 65-68.
Selwyn, E. G., «Our Lord's Ascension»: «Theology» 12 (1926) 241-244.
Vögtle, A., «"Erhöht zur Rechten Gottes": Braucht der Osterglaube die Krücken des antiken Weltbildes?»: «Orientierung» 45 (1981) 78-80.
Wilson, S. G., «The Ascension: A Critique and an Interpretation»: ZNW 59 (1968) 269-281.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 24,50-53

Bacon, B. W., «The Ascension in Luke and Acts»: Expos 7/ / (1909) 254-261.
Davies, J. G., «The prefigurement of the Ascension in the Third Gospel»: JTS 6 (1955) 229-233.
Dillon, R. J., *From Eye-Witnesses*, 220-225.
Doeve, J. W., «De hemelvaart in het Evangelie naar Lucas», en *Homiletica en biblica* 20 (1961) 75-79.
Enslin, M. S., «The Ascension Story»: JBL 47 (1928) 60-73.
Epp, E. J., «The Ascension in the Textual Tradition of Luke-Acts», en E. J. Epp y G. D. Fee (eds.), *New Testament Textual Criticism*, 131-145.
Fitzmyer, J. A., «The Ascension of Christ and Pentecost»: TS 45 (1984) 409-440.
Fridrichsen, A., «Die Himmelfahrt bei Lukas»: TBl 6 (1927) 337-341.
Guillaume, J.-M., *Luc interprète*, 203-274.
Lohfink, G., *Die Himmelfahrt Jesu: Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (SANT 26, Kösel, Müchen 1971) 147-176.
—, «"Was steht ihr da und schauet" (Apg 1,11): Die "Himmelfahrt Jesu" im lukanischen Geschichtswerk»: BK 20 (1965) 43-48.
Lowther Clarke, W. K., «St Luke and the Pseudepigrapha: Two Parallels»: JTS 15 (1914) 597-599.
Menoud, P.-H., «Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes», en W. Eltester (ed.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20 August* (BZNW 21, Töpelmenn, Berlin 1954) 148-156.
Michaelis, W., *Die Erscheinungen des Auferstandenen* (Majer, Basel 1944) 89-91.
—, «Zur Überlieferung des Himmelfahrtsgeschichte»: TBl 4 (1925) 101-109.
Odasso, G., «L'ascensione nell'evangelo di Luca»: BeO 13 (1971) 107-118.

Plooij, D., *The Ascension in the «Western» Textual Tradition*, Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Deel 67, ser.A/2 (Noord-Hollandsche Uitg., Amsterdam 1929) 39-60.

Schille, G., «Die Himmelfahrt»: ZNW 57 (1966) 183-199.

Schlier, H., *Essais sur le Nouveau Testament* (LD 46, Cerf, Paris 1968) 263-278.

Stempvoort, P. A. van, «The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts»: NTS 5 (1958-1959) 30-42.

Weinert, F. D., «The Meaning of the Temple in Luke-Acts»: BTB 11 (1981) 85-89.

Woolsey, T. D., «The End of Luke's Gospel and the Beginning of the Acts: Two Studies»: BSac 39 (1882) 593-619.

Wulf, F., «"Und sie kehrten mit grosser Freude nach Jerusalem zurück" (Lk 24,52)»: «Geist und Leben» 27 (1954) 81-83.

ADDENDA BIBLIOGRÁFICA

Ades, J. I., «Literary Aspects of Luke»: «Papers on Language & Literature» 15 (1979) 193-199.

Agua Pérez, A. del., «Boletín de literatura lucana»: EstBib 38 (1979-1980) 166-174.

Bachmann, M., *Jerusalem und der Tempel: Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums* (BWANT 109; Kohlhammer, Stuttgart 1980).

Beck, B. E., «Commentaries on Luke's Gospel»: «Epworth Review» 6 (1979) 81-85.

Bouttier, M., «L'Humanité de Jésus selon saint Luc»: RSR 69 (1981) 33-43.

Bovon, F., «Le Dieu de Luc»: RSR 69 (1981) 279-300.

—, «Luc: Portrait et project»: LumVie 30 (1981) 9-18.

Cambe, M., «Bulletin de Nouveau Testament: Etudes lucaniennes»: ETR 56 (1981) 159-167.

Chevallier, M. A., «Luc et l'Esprit saint: A la mémoire du P. Augustin George (1915-1977)»: RevScRel 56 (1982) 1-16.

Dehandschutter, B., «The Gospel of Thomas and the Synoptics: The Status Quaestionis»: SE VII (TU 126 [1982]) 157-160.

Delebecque, E., «L'Hellénisme de la "relative complexe" dans le Nouveau Testament et principalement chez saint Luc»: Bib 62 (1981) 229-238.

Donahue, J. R., «The Good News of Peace»: «The Way» 22 (1982) 88-99.

Dupont, J., «La prière et son efficacité dans l'évangile de Luc»: RSR 69 (1981) 45-55.

Edwards, O. C. (h), *Luke's Story of Jesus* (Fortress, Philadelphia 1981).

Fabris, R., «La ricerca di Dio nell'opera di Luca», en *Quaerere Deum* (Paideia, Brescia 1980) 235-260.

Flanagan, N. M., «The Position of Women in the Writings of St. Luke»: Marianum 40 (1978) 288-304.

Gaventa, B. R., «The Eschatology of Luke-Acts Revisited»: «Encounter» 43 (1982) 27-42.

George, A., «L'Esprit-Saint dans l'oeuvre de Luc»: RB 85 (1978) 500-542.
Giles, K., «Is Luke an Exponent of "Early Protestantism?"», en «Church Order in the Lukan Writings» (Part I): EvQ 54 (1982) 193-205.
—, «The Church in the Gospel of Luke»: SJT 34 (1981) 121-146.
Guillet, J., «Bulletin d'exégèse lucanienne»: RSR 69 (1981) 425-442.
Karris, R. J., «Missionary Communities: A New Paradigm for the Study of Luke-Acts»: CBQ 41 (1979) 80-97.
Kingsbury, J. D., *Jesus Christ in Matthew, Mark, and Luke* (Fortress, Philadelphia 1981).
Marshall, I. H., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary; Eerdmans, Grand Rapids, MI 1978).
Martini, C. M., *Itinerario di preghiera con l'evangelista Luca* (Paolina, Roma 1981).
Mattill, A. J. (h), *Luke and the Last Things: A Perspective for the Understanding of Lukan Thought* (Dillsboro, NC, Western North Carolina 1979).
McDowell, E. A., «The Gospel of Luke»: «Southwestern Journal of Theology» 10 (1967-1968) 7-24.
Medivilla, R., «La oración de Jesús en el tercer evangelio»: «Mayéutica» 4 (1978) 5-34; 163-183.
Nickelsburg, G. W. E., «Riches, the Rich, and God's Judgment in 1 Enoch 92-105 and the Gospel according to Luke»: NTS 25 (1978-1979) 324-344.
Prete, B., «"Il popolo che Dio si è scelto" negli scritti di Luca»: «Sacra doctrina» 26 (1981) 173-204.
Quecke, H., «Eine koptische Bibelhandschrift des 5. Jahrhunderts II (PPalau Rib. Inv.-Nr. 181)»: SPap 16 (1977) 7-11.
Rasco, E., «Estudios lucanos»: Bib 63 (1982) 266-280.
Rese, M., «Neuere Lukas-Arbeiten: Bemerkungen zur gegenwärtigen Forschungslage»: TLZ 106 (1981) 225-237.
Rodríguez Carmona, A., «La comunidad cristiana a la luz de los escritos de Lucas»: Communio 14 (1981) 311-334.
Scaria, K. J., «Christian Prayer»: «Bible Bhashyam» 7 (1981) 201-224.
—, «Jesus Prayer and Christian Prayer», *ibíd.*, 160-185.
Schweizer, E., *Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt* (NTD 3; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen [18]1982).
—, *Luke: A Challenge to Present Theology* (John Knox, Atlanta, GA 1982).

Taeger, J. W., «Paulus und Lukas über den Menschen»: ZNW 71 (1980) 96-108.

Talbert, C. H., *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (Crossroad, New York 1982).

—, *The Certainty of the Gospel: The Perspective of Luke-Acts* (Stetson University, Deland, FL 1980).

Turner, M. M. B., «Jesus and the Spirit in Lucan Perspective»: Tyndale Bulletin 32 (1981) 3-42.

—, «The Significance of Receiving the Spirit in Luke-Acts: A Survey of Modern Scholarship»: Trinity Journal 2 (1981) 131-158.

—, «Spirit Endowment in Luke/Acts: Some Linguistic Considerations»: «Vox evangélica» (London) 12 (1981) 45-63.

Villiers, P. G. R. de, «Lukas als heilshistoriese Evangelis»: «Nederuits gereformeerde teologiese Tydskrif» 19 (1978) 249-259.

Wilson, S. G., *Luke and the Pastoral Epistles* (SPCK, London 1979).

LOS SIGUIENTES AUTORES SE CITAN SEGÚN LOS CAPÍTULOS Y VERSÍCULOS A LOS CUALES SE REFIEREN

1-2 Farris, S. C., «On Discerning Semitic Sources in Luke 1-2»,en *Gospel Perspectives* (eds. R. T. France and D. Wenham) 2, 201-237.

1,1-4 Omanson, R. L., «A Note on Luke 1.1-4»: BT 30 (1979) 446-447.

Radaelli, A., «I racconti dell'infanzia nel contesto del prologo all'evangelo»: «Ricerche bibliche e religiose» 15 (1980) 7-26, 199-227; 16 (1981) 292-330.

1,1 - 4,22a Brodie, L. T., «A New Temple and a New Law: The Unity and Chronicler-based Nature of Luke 1:1-4:22a»: JSNT 5 (1979) 21-45.

1,5-38. O'Fearghail, F., «The Literary Forms of Lk 1,5-25 and 1,26-38»: «Marianum» 43 (1981) 321-444.

1,5-56 Peretto, E., «Zaccaria Elisabetta Giovanni visti dal primo lettore di Luca (Cap. I)»: «Marianum» 40 (1978) 350-370.

1,26-38 Stock, K., «Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)»: Bib 61 (1980) 457-491.

Tourón del Pie, E., «María en la escatología de Lucas»: «Ephemerides mariologicae» 31 (1981) 241-466.

1,34 Orsatti, M., «Verso la decodificazione di una insolita espressione: Analisi filologica di *andra ou ginosko* (Lc 1,34)»: RivB 29 (1981) 343-357.
Prete, B., «Il significato di Luca 1,34 nella struttura del racconto dell'annunziazione»: «Marianum» 40 (1978) 248-276.

1,38,49 McGovern, J. J., «María, "Sierva de Yahveh" en Lc 1. 38,49»: Estudios teológicos 7 (1980) 3-15.

1,46-55 Dupont, J., «Le Magnificat comme discours sur Dieu»: NRT 102 (1980) 321-343.
Hamel, E., «Le Magnificat et le renversement des situations: Reflexion théologico-biblique»: Greg 60 (1979) 55-84.
Mínguez, D., «Poética generativa del Magnificat»: Bib 61 (1980) 55-77.

1,49 Serra, A. M., « "Fecit mihi magna" (Lc 1,49a): Una formula comunitaria?»: «Marianum» 40 (1978) 305-343.
Trèves, M., «Le Magnificat et le Benedictus»: CCER 27 (1979) 105-110.

1,68 Bonnard, P. E., «Le psaume 72: ses relectures, ses traces dans l'oeuvre de Luc?»: RSR 69 (1981) 259-278.
Globe, A., «Some Doctrinal Variants in Matthew 1 and Luke 2, and the Authority of the Neutral Text»: CBQ 42 (1980) 52-72.

2:1-21 Kaufmann, L., «Geburt des Messias: Text und Kontext einer guten Nachricht»: Orientierung 44 (1980) 250-253.
Schrage, W., «Was fallt dem Exegeten zu Weihnachten ein?»: «Der evangelische Erzieher» 31 (1979) 338-344.
Thorley, J., «When was Jesús Born?»: GR 28 (1981) 81-89.
—, «The Nativity Census: What Does Luke Actually Say?»: GR 26 (1979) 81-84.
Tremel, B., «Le signe du nouveau-né dans la mangeoire: A propos de Lc 2,1-20», en *Mélanges Dominique Barthélemy* (eds. P. Casetti *et al.*) 593-612.

2:14 Soderlund, S. K., «Christmas as the *Shalom* of God»: Crux 16 (1980) 2-4.

2:19 Serra, A., *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Lúca 2,19.51b* (Marianum, Roma 1982).

2:22 Potterie, I. de la., «Les deux noms de Jérusalem dans l'évangile de Luc»: RSR 69 (1981) 57-70.

2:41-50 Manns, F., «Luc 2, 41-50 témoin de la *bar mitswa* de Jésus»: «Marianum» 40 (1978) 344-349.

2,52 Couroyer, B., «A propos de Luc, II, 52»: RB 86 (1979) 92-101.

3,17 Schwarz, G., «*To de achyron katakausei*»: ZNW 72 (1981) 264-271.

3,21-23 Dennison, C.G., «How is Jesus the sSon of God? Luke's Baptism Narrative and Christology»: CTJ 17 (1982) 6-25.

Uprichard, R. E. H., «The Baptism of Jesus»: «Irish Biblical Studies» 3 (1981) 187-202

3,23-38 Lerle, E., «Die Ahnenverzeichnisse Jesu: Versuch einer christologischen Interpretation»: ZNW 72 (1981) 112-117.

Overstreet, R. L., «Difficulties of New Testament Genealogies»: Grace Theological Journal 2 (1981) 303-326.

Ride, G. E., «Luke 3:22-38 in Codex Bezae: The Messianic King»: AUSS 17 (1979) 203-208.

4,14-44 Agua Pérez, A. del., «El cumplimiento del reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del evangelio de Lucas (Lc 4, 14-44)»: EstBíb 38 (1979-1980) 269-293.

4,16-21 Chilton, B., «Announcement in Nazara: An Analysis of Luke 4:16-21», en *Gospel Perspectives* (eds. R. T. France and D. Wenham) 2. 147-172.

4,16-30 Menezes, F., «The Mission of Jesus according to Lk 4:16-30»: «Bible Bhashyam» 6 (1980) 249-264.

Rodgers, M., «Luke 4:16-30 —A Call for a Jubilee Year?»: RTR 40 (1980) 72-82.

Sanders, J. A., «Isaiah in Luke»: Int 36 (1982) 144-155.

Seccombe, D., «Luke and Isaiah»: NTS 27 (1981) 252-259.

Sloan, R. B. (h), *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubilary Theology in the Gospel of Luke* (Schola, Austin, TX 1977).

4,22 Nolland, J., «Impressed Unbelievers as Witnesses to Christ (Luke 4:22a)»: JBL 98 (1979) 219-229.

4,23 —, «Classical and Rabbinic Parallels to "Physician, Heal Yourself" (Lk IV,23)»: NovT 21 (1979) 193-209.

4,25 Thiering, B. E., «The Three and a Half Years of Elijah»: NovT 23 (1981) 41-55.

5,1 Kilpatrick, G. D., «Three Problems of New Testament Text»: NovT 21 (1979) 289-292, esp. 290.

5,1-11 Rice, G. E., «Luke's Thematic Use of the Call to Discipleship»: AUSS 19 (1981) 51-58.

5:12 Hulse, E. V., «The Nature of Biblical "Leprosy" and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible»: PEQ 107 (1975) 87-105.

5:12-16 Boismard, M. E., «La guérison du lépreux (Mc 1,40-45 et par.)»: «Salmanticensis» 28 (1981) 283-291.

5,17 Ziesler, J. A., «Luke and the Pharisees»: NTS 25 (1978-1979) 146-157.

5,17-26 Klauck, H. J., «Die Frage der Sündenvergebung in der Perkope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12 parr)»: BZ 25 (1981) 223-248.

5,36 Diamond, G., «Reflections upon Recent Developments in the Study of Parables in Luke»: ABR 29 (1981) 1-9.

6,1 Isaac, E., «Another Note on Luke 6:1»: JBL 100 (1981) 96-97.

6,1-5 Lindemann, A., « "Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden..." Historische und theologische Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Sabbatperikope Mk 2,23-28 parr.»: «Wort und Dienst» 15 (1979) 79-105.

6,4 Morgan, C. S., «When Abiathar Was High Priest (Mark 2:26)»: JBL 98 (1979) 409-410.

6,16 Arbeitman, Y., «The Suffix of Iscariot»: JBL 99 (1980) 122-124.

6,24-26 Klein, P., «Die lukanischen Weherufe Lk 6:24-26»: ZNW 71 (1980) 150-159.

6,20-49 Topel, L. J., «The Lukan Version of the Lord's Sermon»: BTB 11 (1981) 48-53.

6,35 Schwarz, G., «Meden apelpizontes»: ZNW 71 (1980) 133-135.

6,43-49 Duplacy, J., «Le véritable disciple: Un essai d'analyse sémantique de Luc 6,43-49»: RSR 69 (1981) 71-86.

6,47-49 Abou-Chaar, K., «The Two Builders: A Study of the Parable in Luke 6:47-49»: «Near East School of Theology Theological Review» 5 (1982) 44-58.

7,14 Hachlili, R., «The Goliath Family in Jericho: Funerary Inscriptions from a First Century A.D. Jewish Monumental Tomb»: BASOR 235 (1979) 31-65, esp. 33.

7,18-23 Lambrecht, J., « "Are You the One Who Is to Come, or Shall We Look for Another?" The Gospel Message of Jesus Today»: «Louvain Studies» 8 (1980) 115-128.

7,36-50 Dupont, J., «Le pharisien et la pécheresse (Lc 7, 36-50)»: Communautés et liturgies 4 (1980) 260-268.

8,5-8 Horman, J., «The Source of the Version of the Parable of the Sower in the Gospel of Thomas»: NovT 21 (1979) 326-343.

Houston, T., «Preaching to the People of Luke's Time Today»: Christianity Today 25 (1981) 731-734.

9,3-4 Legrand, L., «Bare-Foot Apostles? The Shoes of St. Mark (Mk. 6:6-9 and Parallels)»: «Iridian Theological Studies» 16 (1979) 201-219.

9,10-17 Bagatti, B., «Dove avvenne la moltiplicazione dei pani?»: «Salmanticensis» 28 (1981) 293-298.

9,28-36 Best, F., «The Transfiguration: A Select Bibliography»: JETS 24 (1981) 157-161.

Pamment, M., «Moses and Elijah in the Story of the Transfiguration»: ExpTim 92 (1980-1981) 338-339.

9,46-50 Wenham, D., «A Note on Mark 9:33-42/Matt. 18:l-6/Luke 9:46-50»: JSNT 14 (1982) 113-118.

9,51-18,14 Enslin, M. S., «The Samaritan Ministry and Mission»: HUCA 51 (1980) 29-38.

Wenham, J. W., «Synoptic Independence and the Origin of Luke's Travel Narrative»: NTS 27 (1980-1981) 507-515.

9,51 Evans, C. A., « "He Set His Face": A Note on Luke 9,51»: Bib 63 (1982) 545-548

9,60 Schwarz, G., «*Aphes tous nekrous thapsai tous heauton nekrous*»: ZNW 72 (1981) 272-276.

MISCELÁNEA

Downing, F. G., «Common Ground with Paganism in Luke and in Josephus»: NTS 28 (1982) 546-559.

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

ÍNDICE TEMÁTICO

ÍNDICE GENERAL

V. MINISTERIO DE JESÚS EN JERUSALÉN

VI. EL RELATO DE LA PASIÓN

VII. EL RELATO DE LA RESURRECCIÓN